

A black and white portrait of a man with dark, wavy hair, wearing a suit and tie. The portrait is split horizontally, with the top half showing the head and shoulders and the bottom half showing the torso. The background is a dark, textured pattern.

col. filosofía

TEORIA DEL  
CONOCIMIENTO  
Y MARXISMO

w. a. iktorski

Ediciones del Taller Abierto



w.a. lektorski

teoría del  
conocimiento y  
marxismo

**DISTRIBUCIONES FONTANARBA, S. A.**

AV. HIDALGO No. 47-3 COTACAN

**TEL. 544-14-63**

MEXICO 21, D. F.

REG. FED. CAUS. **DFO-791127**

**REG. CAM. NAL. DE LA IND. EDIT. No. 25**

---



ediciones "taller abierto"

# I N D I C E

## I. PLANEAMIENTO DEL PROBLEMA

	<i>Pág.</i>
I    Diferentes soluciones al problema de la relación sujeto-objeto en la filosofía premarxista .....	7
1.1. Planeamiento del problema en la filosofía antigua	11
1.2. El problema sujeto-objeto en la filosofía de los Siglos XVII y XVIII .....	19
1.3. El problema sujeto-objeto en la filosofía idealista clásica alemana (Kant y Hegel).	28

## II. EL SABER Y EL OBJETO DEL SABER

2.1. El objeto del saber, ¿es dado al sujeto o es su construcción? . . . . .	45
2.2. El papel del criterio de la invariabilidad en la reconstrucción del objeto. Interpretaciones filosóficas de cuestiones metodológicas en las ciencias naturales .....	69
2.3. Simplicidad, economía y "equilibrio" del sujeto y objeto . . . . .	85
2.4. El conocimiento como concordancia con el objeto y como actividad del sujeto .....	90

## III. LA ACTIVIDAD COMO ESENCIA DE LA RELACION SUJETO-OBJETO

3.1. Acerca de los métodos para un análisis de la actividad del sujeto. (Introspección, conductismo .....	101
3.2. La actividad como mediador entre sujeto y objeto. El sujeto gnoseológico y el sujeto individual. (La solución marxista del problema) .....	106
3.3. El sujeto como objeto y como actividad. (H. Rickert, L. Wittgenstein, R. Carnap) .....	119



## 1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

### 1. *Diferentes soluciones al problema de la relación sujeto-objeto en la filosofía premarxista*

En la teoría del conocimiento llamamos "sujeto" al ser cognoscente y "objeto" a todo proceso o fenómeno sobre el cual el sujeto desarrolla su actividad cognoscitiva. De este modo el problema de la relación entre sujeto y objeto se presenta como el problema de la relación de quien conoce, con lo que es cognoscible. En esencia, se trata de la naturaleza, del carácter y las propiedades específicas de la relación cognoscitiva, así como de las particularidades de los elementos que intervienen en esta relación (sujeto cognoscente y objeto conocido o susceptible de ser conocido). Es bajo estas condiciones como la tradición gnoseológica, en la Europa occidental moderna, ha planteado el problema sujeto-objeto en la teoría del conocimiento. Especialmente los filósofos de los siglos XIX y XX plantean y discuten, con este perfil, el tema en cuestión, independientemente de su filiación filosófica y del modo como resuelven el problema fundamental de la filosofía.

Al abordar nuestro tema desde el ángulo puramente terminológico, encontramos que el problema no ha sido formulado con los términos "sujeto" y "objeto" —en su significado señalado anteriormente—, hasta el advenimiento de la filosofía clásica alemana, esto es, a partir de la filosofía de Kant. Los términos "sujeto" y "objeto" poseían en la filosofía antigua, medieval y también, parcialmente, en la filosofía moderna, una acepción completamente diferente a la de la filosofía contemporánea. La palabra "sujeto" es la traducción latina de un término análogo, de Aristóteles. El término denomina aquello de qué se habla en dos significados fundamentales: a) materia, es decir, sustancia sin forma y, b) el ser individual, es decir, lo de una y otra manera formado, lo concreto, *Subiectum* del latín *sub* "bajo y *iacere* "tirar". El sujeto es la base, aquello que se encuentre bajo la multiplicidad externa de las formas fenoménicas de la sustancia).

En la filosofía estoica el concepto "sujeto" era una de las cuatro categorías fundamentales; representaba el ser sin cualidades, el sujeto universal, último, indeterminable. Trataba de darle al término "sujeto", ontológicamente, una acepción lógica formal. Los estoicos comenzaron a designar con el vocablo "sujeto" —además de lo señalado anteriormente— aquella parte de la orientación que trata del sujeto. Boethius fue el primero que contrapuso en una oración, el sujeto al predicado, y es precisamente éste el significado de la expresión que se ha conservado, hasta hoy día, en la lógica formal.

Es en la filosofía medieval donde, por primera vez, se plantea la oposición entre sujeto y objeto. El famoso filósofo escolástico Juan Duns Escoto planteó que lo "subjetivo" es la orientación a cosas existentes, reales. Lo "objetivo" (*obiectum*, del latín ob "contra" y *iacere* "tirar": lo opuesto) es la orientación hacia las cosas que surgen de las operaciones del pensamiento. El significado de los conceptos "sujeto" y "objeto", es, aquí, totalmente diferente del sentido que tienen actualmente. El sujeto es considerado como algo plenamente real y, el objeto, como un ente espiritual que no existe en las cosas sino en la mente del ser humano.

Esta terminología se conserva también en la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Descartes fue el filósofo —según nuestro punto de vista—, en toda la historia de la filosofía de Europa occidental, que más acentuó el carácter subjetivo de la conciencia, del pensamiento, del "yo". Este filósofo francés no entendió los conceptos de "lo subjetivo" y "lo objetivo" en su acepción moderna, sino en el sentido de la filosofía escolástica. Lo subjetivo, para él, existe en las cosas mismas, mientras que lo objetivo, sólo existen en el intelecto. Como consecuencia del carácter específico de su filosofía, Descartes hace una distinción más precisa que los escolásticos entre lo subjetivo y lo objetivo.

Kant invirtió el significado tradicional de los conceptos "sujeto" y "objeto". Este hecho no se debe a un capricho terminológico, sino al resultado de la propia naturaleza de su filosofía. En su forma externa, Kant, mantuvo el significado tradicional de dichos conceptos. Su "sujeto trascendental" es el fundamento de la realidad empírica, de la naturaleza, del mundo de los objetos. Su "objeto" es el producto de la actividad de este sujeto, su construcción trascendental. Sin embargo, a diferencia de la

filosofía escolástica, así como de la metafísica racionalista de los siglos XVII y XVIII. Kant afirmó que la conciencia no se apropió de las cosas dadas, de los objetos, sino que la conciencia trascendental fundamenta las cosas y que aparece propiamente como su creadora. De este modo la conciencia trascendental aparece como "sujeto" y la cosa asume el papel de "objeto".

A partir de Kant se estableció en la filosofía la tradición terminológica, según la cual, el término "sujeto" concuerda con el ser cognoscente y, a su vez, el término "objeto" concuerda con la cosa cognoscible. No obstante, el significado de los vocablos "sujeto" y "objeto" y la comprensión de la relación sujeto-objeto, están determinados, naturalmente, por el sistema filosófico dentro del cual se inserta el problema sujeto-objeto.

Como hemos visto en nuestra exposición terminológica las expresiones "sujeto" y "objeto" se desarrollaron relativamente tarde, cambiando su significado a lo largo de la historia de la filosofía. De aquí que no sea posible decidir si un determinado filósofo trató o no el problema de la relación sujeto-objeto, basándose en el uso que dió a los conceptos "sujeto" y "objeto". Si tomamos como punto de partida el significado moderno de los conceptos, en el cual, en la teoría del conocimiento, entendemos este problema sujeto-objeto como el problema de la relación entre el ser cognoscente y lo cognoscible, debemos indagar el asunto de que se trata en el estudio de la historia de la filosofía en donde se cuestione esta relación cognoscitiva, sin importar en que forma terminológica aparece.

Hay que tomar en cuenta también que, a lo largo de la historia de la filosofía, el problema de la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible aparece como algo específico en diferente medida. Es decir, en cuanto a la exactitud con que se trata esta relación, al grado de diferenciación entre sujeto y objeto y a la comprensión de su relación como algo específico. Así, por ejemplo, para la filosofía antigua y medieval, el problema sujeto-objeto no tomó la forma categórica con que aparece en la filosofía de los siglos XVII y XVIII, después de Descartes.

La distinción exacta entre sujeto y objeto, así como la selección consecuente de las propiedades específicas para el sujeto (para lo subjetivo), es característica sólo de la filosofía moderna de la Europa occidental. Y, al mismo tiempo, le es también característico el hecho de que algunos filósofos busquen sustituir



el problema sujeto-objeto por problemas derivados, como son, por ejemplo, la relación entre el saber subjetivo y el objetivo (neokantianos y de la escuela de Marburg) u otros que afirman que el problema ni siquiera existe, que se trata sólo de un pseudo-problema (machistas y otras escuelas del empirismo filosófico moderno). Mas, sería falso deducir de aquí la conclusión de que en la filosofía neokantiana o machista no hubiera existido el problema sujeto-objeto. Sobre esto hay que tomar en cuenta una tesis conocida en la metodología marxista que afirma que la conciencia del filósofo sobre el carácter de sus concepciones puede ser muy diferente de su contenido real. Un análisis profundo comprueba que cuando un filósofo declara eliminado el problema sujeto-objeto, también, en realidad, se da una solución determinada al problema. Lo mismo se puede decir de aquellos casos en los que el problema es conocido, como tal, insuficientemente, como sucede en la filosofía antigua, por ejemplo.

Finalmente, se debe señalar que, a diferencia de muchas corrientes de la filosofía burguesa de los siglos XIX y XX que consideran el problema sujeto-objeto solamente como problema gnoseológico, para la filosofía marxista el problema gnoseológico de la relación sujeto-objeto, es sólo un aspecto del problema filosófico total de la relación entre ambos. Por ello, para la filosofía marxista la consideración del sujeto como ser cognoscente y del objeto como cosa cognoscible es solamente la abstracción de una parte del papel real del sujeto y del objeto. La filosofía marxista ha formulado que la relación cognoscitiva surge y se deriva de una relación práctica entre sujeto y objeto.

No se puede abarcar totalmente el problema del conocimiento sin el análisis de la relación activa entre sujeto y objeto; relación que aparece en formas diversas (por ejemplo, en la forma de la transformación del objeto para la satisfacción de determinadas necesidades materiales de la sociedad o en la forma de la apropiación artística de la realidad). Con esto queremos señalar que entendemos por sujeto el ser cognoscente y por objeto la cosa cognoscible; por relación entre sujeto y objeto, la relación del ser cognoscente con la cosa cognoscible, y por lo tanto, subrayamos que el tema de este trabajo no es la investigación del problema sujeto-objeto en todo sus aspectos, sino, exclusivamente, la parte gnoseológica de esta problemática. No pensamos que el sujeto sea tan sólo un ser cognoscente. Desde el punto de vista

de la filosofía marxista, el sujeto es un ser activo, práctico, y el objeto es la cosa sobre la cual se desarrolla la praxis. Sólo en base a esta praxis, el sujeto se convierte en sujeto cognoscente y el objeto en cosa cognoscible. Es por eso que nuestras consideraciones sobre qué entendemos por "sujeto" y "objeto" no deben de ser comprendidas como definiciones de los conceptos "sujeto" y "objeto". Tales conceptos sirven exclusivamente para la delimitación de aquella parte del problema sujeto-objeto que constituye el propósito de la presente investigación.

Desarrollaremos primero, la forma en que se presenta el problema sujeto-objeto en la filosofía premarxista.

### *1.1 Planteamiento del problema en la filosofía antigua*

Una particularidad de la filosofía antigua es que, originalmente, no se plantea concientemente el problema sujeto-objeto aunque objetivamente existe en ella desde el comienzo del pensamiento filosófico en la antigua Grecia. El pensamiento filosófico surge, entre otras cosas, cuando la incoherencia entre el ser real del objeto y el saber subjetivo dado de este objeto, se convierte en objeto de la actividad intelectual. Para los filósofos de la antigua Grecia, originalmente, el problema se planteaba en forma meramente cosmológica, en forma de la filosofía natural. La cuestión se presentaba así: ¿cuál es la relación mutua entre la sustancia y sus formas fenoménicas, la relación entre lo individual y lo múltiple, entre reposo y movimiento, etcétera? Esta es la problemática planteada por la filosofía natural jónica y de Heráclito. Más tarde, en la escuela eleática, se enlaza el planteamiento cosmológico en forma conciente, con elementos de la teoría del conocimiento: a la sustancia le corresponde el saber verdadero, y a sus formas fenoménicas externas corresponde el simple opinar, el saber falso. La división teórica de la realidad entre ser (sustancia) y no-ser, se refleja en la división del saber, entre el saber verdadero y mero opinar. La contrastación lógica entre la sustancia y sus formas fenoménicas, externas, entre ser y no ser, trae a esta filosofía elementos de una misma oposición estricta entre saber y opinar. Además, con esto, se conjuga la pregunta, ¿de qué modo se puede llegar del saber subjetivo al saber objetivo, es decir, al saber que corresponde a la esencia verdadera del objeto?

La etapa histórica que sigue dentro de la filosofía antigua en la discusión del problema sujeto-objeto, está relacionada con la aparición de los sofistas. Para los sofistas las cuestiones gnoseológicas se encuentran ya en el centro del interés filosófico. Anteriormente se daba la división del saber en subjetivo (opinar) y objetivo (saber verdadero); se había establecido también el complicado problema de la relación mutua entre estas formas del saber. Pero, hasta los sofistas, nadie puso en duda la posibilidad de que la sustancia única, el ser, sea cognoscible. Tampoco se cuestionó la validez universal del saber verdadero.

Los sofistas fueron los primeros filósofos que señalaron el papel de las diferencias individuales en el conocimiento de la realidad, el papel de las condiciones perceptuales, etcétera. Así, afirmó Protágoras, el ser es para cada quien diferente: quien vive en correspondencia con la naturaleza, percibe aquello que puede aparecer al ser humano que vive en correspondencia con la naturaleza; quien vive en contra de la naturaleza, sólo percibe aquello que a un ser humano tal puede aparecer; la percepción depende del ánimo, de la condición física del hombre, etcétera. Ya antes de los sofistas se sabía, que hay características subjetivas del saber. Este criterio se basaba en la afirmación de que las mismas propiedades en diferentes situaciones cognitivas no se muestran perdurables, que le faltaba sustancialidad al saber subjetivo. Los presocráticos lo llamaron "saber según opinión"; Demócrito lo llamó "saber oscuro". Los sofistas expusieron, además, que el saber también es de naturaleza subjetiva por las particularidades individuales de los hombres cognoscentes y por las condiciones cognitivas particulares de cada caso. Más, de ahí concluyeron que no puede haber ningún saber universalmente válido y, consecuentemente, tampoco un saber objetivo de la sustancia. Negaron, por tanto, la posibilidad de un saber objetivo. Para ellos era válido que algo sea como aparece, que el hombre sea la medida de todas las cosas. En este sentido, y por primera vez, tuvieron validez los argumentos que desde entonces —aunque en diferentes versiones—, han sido sostenidos repetidamente por los fenomenalistas y escépticos.

En la filosofía antigua, lo significativo de Platón, se percibe, entre otras cosas, en su afirmación de que cada saber real debe de tener un carácter universal, persistente y objetivo y que, en consecuencia, no puede depender de las particularidades indi-

viduales y personales del sujeto cognoscente. De ahí surge la doctrina platónica de la validez universal del concepto. Para la filosofía antigua es característica la afirmación de la unidad del saber y de su objeto. Esto lo vamos a tratar todavía más a fondo. No es extraño que Platón reconozca el concepto como medio para el conocimiento objetivo de la realidad, pero, a la vez, que postule un mundo de las ideas como objeto real para el saber verdadero. Este mundo, para él, es lo invariable que se opone a toda variabilidad subjetiva de las opiniones.

La doctrina de Platón fue el primer gran sistema idealista en la historia de la filosofía: correspondía a una serie de necesidades místico-religiosas y socialmente reaccionarias en su tiempo. Sin embargo no se debe pasar por alto que en la filosofía de Platón se está reconociendo por primera vez, claramente, la necesidad de superar los momentos subjetivos del saber para poder reconstruir acertadamente el objeto en la actividad cognoscitiva. Con esto se presentó la tarea de encontrar aquellas propiedades del objeto que se muestran perdurables en relaciones cognoscitivas distintas. Esa es una tarea que, como veremos, ha jugado un gran papel en toda la historia de la filosofía, y que, ahora, se vuelve a discutir con mayor énfasis: por ejemplo, en relación con los problemas metodológicos de las matemáticas, la física y la psicología.

Sin embargo, Platón no podía resolver el problema de que se trata, y el propio planteamiento de éste tiene algunas desventajas considerables, como el dualismo de un mundo de ideas como realidad verdadera, el ser verdadero, por un lado, y, por otro, el mundo de las cosas materiales como el mundo del no-ser. Dentro de tal concepción, la relación entre ser y no-ser, entre ideas y cosas, naturalmente no se puede aclarar —dejando de lado el misticismo obvio de Platón. A pesar de ello, hay que reconocer que el planteamiento del saber invariable significa un progreso para la historia de la filosofía en general y para el problema sujeto-objeto en particular. El materialismo espontáneo de los presocráticos tenía razón en reconocerle un carácter material al objeto del conocimiento. Pero a diferencia de Platón no se preguntaba de un modo lógico exacto, de qué tipo es la relación entre el objeto, como algo cuyas propiedades permanecen perdurables bajo diferentes situaciones cognoscitivas, y la opinión cambiante. Además, es Platón el primero que hace evi-

dente el concepto como medio cognoscitivo —a diferencia de la percepción sensorial—, y quien pregunta por el carácter del objeto correspondiente. Con los primeros filósofos de Mileto<sup>1</sup> apareció el problema de la relación sujeto-objeto al preguntarse éstos por la relación entre sustancia, ser (el agua en Tales, el apeiron<sup>2</sup> en Anaximandro, etcétera) y no-ser. En Platón, sin embargo, se considera este problema por medio del planteamiento de la relación mutua entre el mundo de las ideas y el mundo de las cosas.

Mas, el problema de la relación entre ser y no-ser, respectivamente entre saber "verdadero" y "opinar", no es la única forma en la cual se presenta el problema sujeto-objeto en la filosofía antigua. Ya los presocráticos tardíos plantearon en forma completamente conciente la pregunta acerca de la relación entre el ser cognoscente y la cosa cognoscible y, por lo tanto, también se preguntaron de qué modo se transforma el objeto en saber sobre él mismo.

En este sentido es específico para la filosofía antigua lo siguiente: todas sus reflexiones sobre el conocimiento parten de la condición en cierto modo completamente natural, de que el saber debe de guardar una unidad estrecha con aquello que el saber representa. Esto es, que el saber debe ser una imagen específica del objeto. Esta condición, como se dijo, es considerada en general como completamente natural y no es cuestionada a nivel particular. La discusión se centra, sobre todo, en la explicación del mecanismo del proceso a través del cual, el objeto se transforma en contenido del saber, pero también en la explicación de la naturaleza del objeto mismo. Originalmente, se entendió el proceso cognoscitivo en forma muy ingenua. De las cosas se desprenden partículas, "flujos", que penetran en los poros de los órganos sensoriales, que corresponden en sus dimensiones a estas partículas. Al mismo tiempo se desprenden ciertos flujos de los órganos de percepción, los cuales entran en contacto con las partículas que vienen desde afuera. Obviamente, lo último es un supuesto sobre la actividad del sujeto en el proceso cognoscitivo. La imagen que así se constituye es el saber del objeto percibido por el sujeto cognoscente. La imagen, entonces se con-

<sup>1</sup> Cuna de la escuela filosófica jónica. Patria de Tales, de Anaximandro, de Anaximenes, de Apasia, de Aristides, de Esquines, etcétera.

<sup>2</sup> Materia indefinida e ilimitada.

sidera como el resultado de la unión, meramente externa y mecánica, de las partículas, las cuales salen tanto del sujeto como del objeto. La imagen es considerada como algo que se puede separar del sujeto cognoscente y existir fuera de este sujeto. Ahí hay que subrayar que los flujos que se desprenden del sujeto en el proceso cognoscitivo y las partículas que se desprenden del objeto, son considerados como similares unos a otros; también las partículas que se desprenden del objeto son similares a éste. "Lo similar se conoce por lo similar" esta tesis de Empédocles es característica para la comprensión antigua del problema sujeto-objeto.

La teoría antigua del reflejo fue desarrollándose en las doctrinas de Platón y Aristóteles, los cuales, como idealistas, naturalmente no podían aceptar la forma ingenuo-naturalista de los presocráticos. Pero son fieles al supuesto fundamental de toda la filosofía antigua: la tesis de la unidad entre saber y objeto. Se puede decir que Platón formuló, por primera vez en la historia de la filosofía, la teoría causal de la percepción. Comparó el sujeto cognoscente con un pedazo de cera y el objeto de la percepción con un sello que penetra en la cera. En lo que se refiere a Aristóteles, expresó la idea de que, en el proceso del conocimiento, el sujeto es potencialmente lo que el objeto cognoscible es en el momento una concepción que después se desarrolla en la filosofía tomista.

Sin embargo, la tesis de la unidad entre el saber y el objeto, se enlaza, en la filosofía antigua, con el hecho de que no fue reconocida la actividad del sujeto en el proceso del conocimiento. Esta filosofía no podía comprender que la actividad creativa del sujeto era indispensable para la reconstrucción ideal del objeto. Se pensaba que el objeto verdadero sólo puede ser "dado" al ser cognoscente; todo aquello que es producto de su creatividad, de su actividad cognoscitiva subjetiva, sólo puede ser un simple opinar, sólo subjetivo. Por lo tanto, no es verdadero, no corresponde al ser. Esta comprensión es característica para el pensamiento antiguo. No solamente la encontramos en los presocráticos que no podían diferenciar entre sensación y pensamiento (según Heráclito el logos —el orden del cosmos, la sustancia de todas las cosas— penetra en el ser cognoscente por medio del olfato), sino también en Demócrito y Platón. Estos últimos vieron el papel que le corresponde al pensamiento racional

para la apropiación del saber verdadero sobre el ser, pero interpretaron al mismo tiempo la actividad espiritual, no tanto como un modo de reconstrucción del ser, sino más bien como condición sólo necesaria para la captación inmediata y la apropiación de la imagen adecuada del objeto mismo. Así, según Demócrito, la percepción tiene que ver con imágenes "toscas" que se desprenden de los objetos del no-ser, y por eso es "conocimiento oscuro", que no proporciona ninguna imagen acertada de la realidad. El pensamiento se diferencia de la percepción, no tanto por su intervención activa, sino porque percibe inmediatamente las imágenes finas que surgen de los átomos, es decir, del ser mismo, y que únicamente ellas producen la imagen objetiva de la realidad. Para Platón, el pensamiento que se expresa en las disputas filosóficas sólo es un medio para capacitar el espíritu y que capte inmediatamente la idea o más bien recordar la idea que el alma una vez percibió inmediatamente.

Asimismo hay que señalar que el sujeto cognoscente, y el ser humano como ser físico, no encuentran suficiente diferenciación no solamente en los antiguos materialistas griegos, sino también en Platón y Aristóteles. A pesar de que Platón oponía cuerpo y alma, y subrayaba que solamente el alma puede ser portadora del saber verdadero, mientras el cuerpo es la cárcel del alma y presenta un obstáculo para la actividad cognoscitiva, no se separó completamente de la comprensión del alma que era característica para la filosofía materialista anterior. Esta concepción comprendió el alma como algo material, aunque una materia especialmente fina, ligera, etcétera. Esto origina que Platón no exprese suficientemente la diferencia entre el mundo de las ideas y el mundo de los cuerpos físicos, y por tanto, el mundo de las ideas aparece muchas veces simplemente como un mundo de cuerpos físicos de un género específico.<sup>2</sup> Esto no quiere decir que Platón no fuera idealista, sino solamente que el lugar del problema sujeto-objeto tenía en la filosofía antigua una marcada especificidad. Si no se entiende esta especificidad y se quiere interpretar a Platón con el espíritu del kantismo, entonces, se pierde el sentido real de su filosofía. Si consideramos el problema sujeto-objeto, dentro de la filosofía antigua, con la forma del plantea-

<sup>2</sup> A. F. Losev, *Compendio del simbolismo antiguo y de la mitología*. Moscú, 1930 (en ruso).

Alento del problema como se caracteriza en la filosofía de Europa occidental después de Descartes, fácilmente llegamos a la conclusión de que no existió el problema sujeto-objeto en la filosofía antigua. En realidad este problema era una interrogante fundamental del pensamiento antiguo. Pero al principio apareció, como vimos, en una forma inconciente, subjetiva, adoptando la forma de otros problemas (principalmente del problema de la relación entre ser y no-ser). Más tarde, cuando el problema como tal se hizo conciente, su lugar y solución estaban basados en el reconocimiento de la tesis —como condición de toda discusión— del principio de la unidad e identidad de sujeto y objeto. En la filosofía antigua no había de principio una oposición lógica entre sujeto y objeto, ésta se elaboró en la filosofía europea de los siglos XVII y XVIII. El hecho de que no exista explícitamente tal oposición también está condicionado, entre otras cosas, por el hecho de que los tratados filosóficos de la antigüedad tienen más un carácter artístico, poético, que lógico-discursivo.<sup>1</sup>

En este contexto también hay que señalar que la antigua doctrina filosófica del no-ser posee un carácter cosmológico-ontológico. El no-ser no lo entendieron los antiguos filósofos griegos simplemente como algo que no existe, que no hay, sino como una realidad existente que, sin embargo, no es el ser verdadero. Cuando, por ejemplo, Parménides puede contestar sólo en forma contradictoria a la pregunta, de si existe el no-ser, entonces, la fuente de sus dificultades no se encuentra en el hecho de que todavía no conocía las reglas elementales de la lógica formal sobre las operaciones con cuantificadores (como afirma Bertrand Russell).<sup>2</sup> Más bien estas dificultades surgen de que el no-ser, desde el punto de vista de la filosofía antigua, realmente es algo que existe y no existe a la vez. El postulado del no-ser como una

<sup>1</sup> No es casualidad que las corrientes de la filosofía burguesa moderna, que se entienden supuestamente como reacción "realista" a las limitaciones del subjetivismo y del dualismo (Franz Brentano, Alexius Meinong, el joven George Edward Moore, el joven Bertrand Russell, el joven Edmund Husserl, el neorrealismo inglés y americano, el neouturismo, etcétera, etcétera, etcétera), tratan de revalorizar la filosofía de Platón y Aristóteles. Se basan en las autoridades antiguas, por un lado, para poder luchar en contra del materialismo, desde la posición del idealismo objetivo y, por otro lado, para poderse deslindar de las escuelas comprometidas del subjetivismo y positivismo.

<sup>2</sup> B. Russell, *Filosofía del Occidente. Su relación con el desarrollo político y social*. Darmstadt, 1951 (en alemán).



esfera particular de la realidad se deduce lógicamente de las premisas del antiguo pensamiento filosófico, de las cuales se trató más arriba. En efecto, si el sujeto se enlaza desde el inicio con la realidad, es uno con ella, y si al mismo tiempo, puede caer en errores, equivocaciones e ilusiones; si puede tener un saber falso del objeto, entonces, obviamente, debe de existir en la realidad misma una estructura objetiva que determina estos errores y equivocaciones. La filosofía antigua toca aquí un verdadero problema, y se encuentra por ello por encima de las escuelas subjetivistas de la filosofía europea posterior. El error de la filosofía antigua comienza, donde esta estructura objetiva que es responsable de la ilusión y el conocimiento falso, se transforma en una realidad independiente que no es la realidad, el ser, y que en este sentido no existe, pero que, a la vez, es independiente del sujeto cognoscente, que existe fuera de él y que actúa sobre él en el proceso cognoscitivo. Los filósofos materialistas consideran el no-ser como una forma de apariencia externa de la sustancia material; para el idealista Platón, el no-ser es idéntico a la materia que sólo en la relación mutua con el mundo de las ideas —que desde su punto de vista es el mundo del ser— produce la multiplicidad de los objetos físicos, de las cosas. Por eso, lo caliente, lo frío, lo blanco, etcétera —según las palabras de Demócrito—, existen sólo en la opinión, y lo único verdadero son los átomos y el vacío. He ahí lo falso, en el sentido de la doctrina filosófica de los siglos XVII y XVIII, sobre las cualidades "primarias" y "secundarias". Para Demócrito la existencia no-verdadera de lo caliente, lo frío, etcétera, no significa que estas cualidades existan exclusivamente en el sujeto cognoscente, o que se produzcan en la relación mutua entre sujeto y objeto, sino, solamente, que estas cualidades, existentes, reales, no pertenecen al ser, sino al "no ser". Por esto Demócrito, consecuentemente, pudo expresar el punto de vista de que en el proceso de percepción, se desprenden imágenes del objeto, las cuales son completamente similares al propio objeto). Incluso los filósofos antiguos que más acentuadamente tienden al subjetivismo y relativismo, son subjetivistas en el sentido de la filosofía europea moderna. Aun la famosa fórmula de Protagoras "el hombre es la medida de todas las cosas", no quiere decir que el sujeto solamente percibe sus propias condiciones. Más bien quiere decir que a cada sujeto, en cada momento, el objeto se le presenta en forma diferente,

pero que el objeto siempre es el mismo (sin embargo, pierde la relación con el ser único sustancial). No es casual que la fórmula "lo similar se conoce por medio de lo similar", penetre también en la filosofía de los sofistas. La comprensión de la filosofía antigua sobre la subjetividad, los momentos subjetivos del conocimiento, son de una naturaleza muy específica. Son parte del carácter general ontológico y cosmológico de esta filosofía.

### *1.1. El problema sujeto-objeto en la filosofía de los siglos XVII y XVIII*

La filosofía medieval no muestra ningún aspecto novedoso del planteamiento acerca de la relación sujeto-objeto. Se caracteriza esencialmente por la sistematización y la esquematización formal-lógica de la comprensión antigua del problema (sobre todo, de las doctrinas de Platón y Aristóteles), y su adaptación a los dogmas religiosos del cristianismo.

Sin embargo, la filosofía de los siglos XVII y XVIII presenta un nuevo planteamiento del problema, que se desarrolla en relación estrecha con las ciencias naturales. Esto se manifiesta, principalmente, en la comprensión del sujeto, de lo subjetivo, como algo claramente diferenciado de la sustancia material que le es lógicamente opuesto. Descartes comprendió el "yo", la autoconciencia del sujeto, como el principio, en cuya existencia no se puede dudar, porque el acto mismo del dudar presupone ya el "yo" (pienso, luego existo). La existencia del "yo" pensante es una verdad intuitiva, racional, dada inmediatamente, y es lo suficientemente clara y exacta para poder formar el fundamento para todo saber. Ahí Descartes identificó el "yo", por un lado, con la autoexperiencia interna inmediata del sujeto y, por otro lado, lo consideró como expresión de una cosa racional, de la sustancia pensante que se mezcla en su pensamiento con lo ideal (las ideas aparecen como modos específicos de la existencia de la sustancia espiritual). Descartes todavía no distinguió, por principio, entre pensamiento, conciencia y vida síquica en general. En su sistema filosófico, el término "pensar" designa aquello que denominaríamos como lo síquico. Es por esto que se mezclan en él (como en los racionalistas posteriores de los siglos XVII y XVIII), el problema gnoseológico de la relación entre sujeto

cognoscente y objeto del conocimiento, el problema psicológico de la relación entre lo síquico y lo psicológico, y el problema ontológico de la relación entre sustancia ideal y material y, por tanto, se convierten en un problema único.

Las nuevas ciencias naturales, sobre todo la mecánica matemática que precisamente en el siglo XVII se desarrolló rápidamente, tenían una influencia inmediata en el nuevo modo de ver el problema sujeto-objeto. Ya el hecho de que se subraye el "yo" como experiencia interna determinada, como apariencia vital de la conciencia, es un cierto progreso en el análisis filosófico. La posibilidad de afirmar explícitamente la unidad del sujeto se encontró, naturalmente, en el contexto del desarrollo de las relaciones de producción capitalista y del mayor significado que se da, entonces, a la personalidad, al individuo. Al mismo tiempo, hay que señalar que Descartes, en su teoría, le da a la tesis de la existencia del "yo" un lugar que corresponde al lugar de los axiomas en el sistemas de las matemáticas. Además, las propiedades que se atribuyen a la sustancia pensante, son producto de la negación de las propiedades que posee la sustancia material. Si para Descartes la sustancia material es la res extensa, la cosa con dimensiones espaciales; entonces, para él, la sustancia pensante es algo que no tiene dimensiones espaciales. Sobre todo, se atribuye a la materia una propiedad cuantitativa, mientras que al espíritu se le da una cualitativa, etcétera. De ahí resulta un dualismo marcado: la exclusión lógica de las dos sustancias. Esto se explica ampliamente si partimos del grado de desarrollo de las ciencias de aquel entonces. Como hombres que se orientaban en las ciencias naturales, los filósofos progresistas de los siglos XVII y XVIII sólo pudieron decir de la sustancia material: lo que de ella supo decir la ciencia contemporánea. Pero, la ciencia en aquel tiempo apenas había empezado a conquistar el campo de las relaciones mecánicas. No era capaz de penetrar racionalmente en la esfera de la realidad, lo cual hubiera demostrado que no es posible una oposición externa metafísica entre lo material y lo ideal. (Los escolásticos habían dogmatizado la física de Aristóteles en el campo de la filosofía natural; poblaron la naturaleza con una multitud de "cualidades escondidas" y, por ello, no llegaron a tan marcada oposición entre lo ideal y lo material, como lo encontramos en los pensadores progresistas del siglo XVII. Asimismo, la filosofía escolástica, por otro lado, no pudo jugar un papel



importante para el progreso de las ciencias naturales, papel que corresponde objetivamente a la filosofía de los siglos XVII y XVIII, a pesar de sus limitaciones metafísicas.)

En la medida en que el racionalismo —después de Descartes— atribuía a la sustancia ideal y material, al sujeto y al objeto, propiedades lógicamente incompatibles, no pudo resolver el problema del conocimiento. El mismo Descartes todavía no estaba plenamente conciente de las dificultades lógicas, las cuales resultaron de su caracterización de la sustancia pensante y de la extensión. Consideró posible un conocimiento inmediato de las cosas del mundo exterior, habló de la actuación de las cosas sobre los órganos sensoriales, etcétera. Pero, sus sucesores —los ocasionalistas, por un lado, y Malebranche, por otro—, estaban plenamente concientes de estas dificultades. Puesto que la sustancia espiritual y material no tienen nada en común, porque existen de cierto modo en dimensiones diferentes, no pueden actuar una sobre otra. Así, por lo menos, opinó el ocasionalista Arnold Geulinx.<sup>4</sup> Según esto, la sustancia material, el mundo de los cuerpos, no puede ser la causa de nuestra representación ideal de ella, sino sólo el impulso para la actuación inmediata de Dios sobre el alma. Dios actúa sobre la sustancia pensante en cada caso (*ocasio*) particular del conocimiento. Resultan todavía más interesantes los argumentos de Malebranche: Para el espíritu finito no es posible un conocimiento directo del mundo de los cuerpos materiales, el sujeto en realidad sólo adquiere aquellas ideas innatas de los cuerpos del mundo exterior, las cuales Dios le ha introducido a él. En Dios existe el "intelecto infinito" (algo que está relacionado con el mundo de las ideas de Platón). Es el arquetipo de las ideas innatas en los hombres y también de los cuerpos materiales. Puesto que las ideas propias del sujeto y los cuerpos del mundo externo tienen el mismo arquetipo ideal, el sujeto conoce, cuando comprende sus propias ideas, y está completamente adecuado al mundo exterior. Malebranche tiene una inconsecuencia obvia: se le escapa que el reconocimiento de la existencia real del mundo de las cosas materiales es superfluo para su sistema. Con su interpretación del conocimiento nada cambiaría si se supusiera que el mundo externo de los cuerpos no existe.

<sup>4</sup> "Geulinx, Arnold 1625-1669, filósofo belga, sostuvo la dualidad irreducible del cuerpo y el espíritu.

El sujeto sólo cree conocer el mundo de las cosas, porque este pensamiento le es dado por Dios. Así fue posible dar el paso de la filosofía dualista de Descartes a la filosofía del idealismo subjetivo. Pero este cambio no se dio dentro del racionalismo de los siglos XVII y XVIII. Más tarde el empirista George Berkeley construyó un sistema subjetivo-idealista, aprovechando el pensamiento cartesiano de la existencia inmediata, interna de la vida espiritual y las debilidades del materialismo metafísico de John Locke.

Finalmente, la discusión sobre la pregunta acerca de la relación mutua entre las sustancias, pensante y material, como se dio dentro del racionalismo idealista de los siglos XVII y XVIII, y continuó en la tesis de la "armonía preestablecida" de los dos principios, formulada por los ocasionistas tardíos y por Leibniz. Esta tesis demuestra la imposibilidad de resolver el problema sujeto-objeto dentro de esta filosofía sin el supuesto de la existencia de Dios.<sup>7</sup>

En lo que se refiere al materialismo empirista (la corriente dominante del materialismo de los siglos XVII y XVIII era la empirista), éste se opuso a la conversión del pensamiento en una sustancia existente por sí solo, en una "cosa racional", tal como lo hicieron los racionalistas idealistas. El empirismo materialista criticó principalmente la doctrina cartesiana de las "ideas innatas". Pero, al mismo tiempo, no pudo evitar reconocer el hecho de la existencia del "yo" como un fenómeno de la vida síquica, que es experimentado inmediatamente por el sujeto cognoscente. Puesto que el materialismo no podía aceptar la interpretación de este hecho, así como se había dado en la filosofía racionalista, se vio enfrentado con la difícil tarea de explicar el origen y el funcionamiento de la llamada experiencia interna. Naturalmente, no era posible solucionar esta tarea dentro del marco de la forma metafísica que le era propio al materialismo de aquel tiempo. De ahí deriva la poca claridad, la incongruencia y las diversas

<sup>7</sup> Baruch Spinoza, como racionalista y materialista dio otra solución a esta pregunta. Comprendió el pensar y la extensión como dos atributos de la sustancia, los cuales necesariamente son congruentes, porque son dos modos de manifestación de la misma cosa, de la naturaleza infinita. La solución de Spinoza supera en cierta forma las limitaciones metafísicas de la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Más tarde, se le dio un alto valor en la filosofía alemana clásica a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Pero, entendida científicamente, sólo le era posible a la filosofía del materialismo dialéctico.

"Ser es ser percibido (*esse est percipi*).” Hume continúa este pensamiento de un modo que trasforma todo; también el “yo” que era presupuesto como base de la experiencia interna es transformado en una conexión de impresiones sensoriales. Los filósofos materialistas del siglo XVIII reconocieron muy bien el carácter acientífico del idealismo subjetivo, la contradicción antagónica en la cual desemboca con el sentido común y con los postulados de las ciencias naturales. Pero no pudieron hacer una crítica convincente del idealismo subjetivo debido a que no eran capaces de explicar científicamente aquel hecho del cual se aprovechó esta filosofía.

Otra dificultad para los filósofos de los siglos XVII y XVIII en el problema sujeto-objeto, consistió en lo siguiente: Para la ciencia de aquel tiempo, la concepción de materia correspondía al conocimiento que de ella habían elaborado las ciencias naturales matemático-mecánicas. Es por esto que, para ellos, la matemática y la mecánica matemática eran idénticas con el saber objetivo, y todo aquello que se salía de este margen era declarado subjetivo. En los representantes del racionalismo se reflejaba la oposición entre saber subjetivo y objetivo y la oposición entre saber empírico y racional. El saber empírico era considerado por ellos como confuso, indistinto, “imaginario”; el saber racional, en cambio era considerado como preciso y claro, porque, supuestamente, se basaba en verdades intuitivas obvias. El carácter objetivo del saber racional les pareció demostrado por medio del postulado de la “armonía preestablecida” entre la sustancia pensante con sus ideas innatas y la sustancia material como objeto cognoscible. Pero, ¿de dónde vino, entonces, el saber indistinto, subjetivo, el saber de las “cualidades secundarias” (calor, frío, color, olor, etcétera), a diferencia del saber objetivo, del saber de las “cualidades primarias” (movimiento, dimensión, configuración geométrica, etcétera?) Descartes contestó a esta pregunta argumentando que las “cualidades secundarias” no expresan propiedades de las cosas mismas, sino modos de actuación de los cuerpos sobre el sujeto. Así, las sensaciones —a diferencia de los pensamientos— no son reflejos de la realidad, sino sólo señales para los cuerpos del mundo externo. El racionalismo después de Descartes supo ya de la dificultad que significaba para hacer comprensible la relación mutua entre sustancia material y sujeto cognoscente dentro

del marco de los conceptos de Descartes. Por tanto, no pudo contestar la pregunta en cuestión de una manera tan simple como Descartes. Por ejemplo, Malebranche tenía que admitir que el conocimiento sensorial no nos refleja los cuerpos como tales, objetivamente, sino en la forma en que aparecen en la relación mutua con el sujeto; si tal relación mutua fuese posible, y por el hecho de que tal relación era imposible desde la posición del racionalismo de los siglos XVII y XVIII, quedó como antes, sin explicación por qué Dios tenía que representar al única fuente del conocimiento y, al fin y al cabo tendría que depositar en el hombre, no sólo el conocimiento racional objetivo, sino, además, un modo de conocimiento indistinto, subjetivo, que no corresponde a la naturaleza verdadera de las cosas. Esta dificultad no pudo ser solucionada por toda la filosofía del racionalismo posterior a Descartes.

Con respecto a este problema, el empirismo materialista se diferenciación de la filosofía racionalista primero, porque reconoció el hecho de una relación mutua real entre el hombre, el sujeto, y los cuerpos materiales cognoscibles, y porque interpretó el conocimiento de las "cualidades secundarias" como resultado de esta relación mutua. En segundo lugar, los materialistas empiristas pusieron de que la experiencia sensorial es la única fuente del conocimiento y criticaron la doctrina de las ideas innatas que, supuestamente, coinciden *a priori* con la realidad. Por esto, para ellos no sólo las cualidades "secundarias", sino también las "primarias", son dadas al sujeto cognoscente inmediatamente en la experiencia sensorial. (Locke creía que las "cualidades secundarias" sólo son percibidas por distintos órganos sensoriales, mientras las "cualidades primarias" son percibidas por varios órganos sensoriales a la vez.) Visto superficialmente, la doctrina de las cualidades "primarias" y "secundarias" en la filosofía de los siglos XVII y XVIII apareció como el renacimiento de la doctrina antigua de Demócrito y Epicuro. Para mostrar el supuesto del carácter meramente subjetivo de las percepciones sensoriales, muchas veces se retomaron argumentos de los sofistas y los escépticos antiguos. Pero, en esencia, se trató de una nueva concepción con un contenido que le era desconocido al pensamiento antiguo y medieval. Para los filósofos de la antigüedad las cualidades "primarias" y "secundarias" eran imágenes de cosas realmente existentes, que pertenecían a ser o al no-ser. En cambio, para los

filósofos de los siglos XVII y XVIII, solo las cualidades "primarias" eran imágenes que correspondían objetivamente a la realidad, mientras que el saber referido a las cualidades "secundarias" correspondía a la relación mutua entre sujeto y objeto. Este saber no era considerado propiamente como imagen, sino más bien como una señal de las cosas reales. Para ello, esta teoría del reflejo, hizo concesiones al subjetivismo. En esto se expresa una de las inconsecuencias del materialismo metafísico.

En general, la teoría de las cualidades "primarias" y "secundarias" de Locke y de los materialistas metafísicos del siglo XVIII es muy inconsecuente. Si tanto las cualidades "primarias" como también las "secundarias" deben de ser dadas simultáneamente en la experiencia sensorial, ¿por qué, entonces, unas representan una imagen verdadera del objeto, mientras otras solamente reflejan, supuestamente, la relación mutua entre sujeto y objeto? La experiencia sensorial en su totalidad no puede ser separada de la relación mutua entre el hombre y la cosa cognoscible, es decir, aquí, efectivamente, no se puede señalar ninguna diferencia de principio entre cualidades "primarias" y "secundarias". Además, muchas de las cualidades llamadas primarias no son dadas inmediatamente en las sensaciones, sino que son elaboradas sólo por la ciencia con ayuda de las teorías matemático-mecánicas (sobre el movimiento de los átomos, la masa de los átomos, etcétera). También estos defectos de la teoría metafísica de las cualidades "primarias" y "secundarias" fueron aprovechadas por el idealismo subjetivo del siglo XVIII. Es por esto que el idealismo subjetivo pudo señalar —con toda razón— que es imposible, desde la posición del materialismo metafísico empirista, diferenciar claramente entre cualidades subjetivas y objetivas.

Pero también hay que observar que la teoría de las cualidades "primarias" y "secundarias" no sólo expresa la debilidad y la limitación del materialismo del siglo XVIII, sino, también, en cierta forma, su fuerza en cuanto a su correspondencia con las ciencias naturales progresistas. En la medida en que el materialismo metafísico afirmaba la objetividad y realidad de tales "cualidades", como las del movimiento, de la forma, de la consistencia, etcétera, y declaraba al color, calor, etcétera, como algo meramente subjetivo, no correspondiente a la realidad; en esta medida trató de fundamentar filosóficamente a las ciencias natu-



rales de su época. Las ciencias naturales de aquel tiempo se esforzaron en comprender todos los fenómenos naturales con los conceptos de la matemática y de la mecánica, y refutaron la teoría escolástica de las "cualidades escondidas".

Si examinamos los resultados a los cuales llegó la filosofía de los siglos XVII y XVIII con respecto al problema sujeto-objeto, podemos establecer como particularidad específica de esta filosofía, que no separa el problema filosófico gnoseológico de las relaciones sujeto-objeto, de la pregunta psicológica sobre cuáles son los mecanismos síquicos reales, por medio de los cuales el proceso del conocimiento se realiza en cada ser humano. Ya se dijo que en la filosofía racionalista hay una mezcla del problema gnoseológico de la relación entre sujeto y objeto, con el problema psicológico de la relación entre lo síquico y lo psicológico. El materialismo metafísico del siglo XVIII reduce el problema sujeto-objeto al análisis de la pregunta, ¿cómo es que el ser humano real conoce la realidad material operando con sus instrumentos síquicos congénitos? Ahí no se comprendió al ser humano en su conexión social. Sus propiedades necesarias para la actividad cognoscitiva eran consideradas como dadas por la naturaleza. El hombre apareció, así, como un "Robinson gnoseológico". A su vez el empirismo subjetivo-idealista se mantuvo en la posición del psicologismo. También examinó sólo el proceso cognoscitivo individual que era considerado como una relación mutua entre sensaciones, percepciones, representaciones y reminiscencias en un individuo aislado, en un "yo" que se planteó, o como una existencia subjetiva (Berkeley) o como una conexión de sensaciones (Hume).

Finalmente, reafirmamos que la filosofía de los siglos XVII y XVIII —como la filosofía antigua— no comprende el carácter activo y creativo del sujeto cognoscente. Para la filosofía antigua este defecto se originó por falta de separación teórica entre sujeto y objeto, por la sobreestimación de su unidad interna. En la filosofía de los siglos XVII y XVIII por el contrario, se diferenció rigurosamente entre sujeto y objeto, pero su relación era pensada como meramente externa entre dos términos. Al sujeto, tomado así, no le era propia ninguna relación con el objeto y también le faltaba al segundo la relación con el primero. La relación entre sujeto y objeto sólo podía ser realizada como resultado de un encuentro casual entre ser humano y fenómeno natural (materia-

lismo metafísico), o tenía que ser realizada por un "tercero", es decir, por Dios, quien está fuera del sujeto y del objeto (racionalismo idealista). Por un lado, el conocimiento era interpretado como análisis lógico formal de un contenido ya hecho, dado, que se encontraba oculto en las "ideas innatas" y que coincidía de antemano con el objeto (racionalismo). Por otro lado, el conocimiento era considerado como análisis y sistematización de las impresiones del objeto dadas en la experiencia sensorial (empirismo). Referente a esto la tesis de Locke es típica, ya que sólo pueden poseer "objetividad" las "ideas simples" que en la percepción le son dadas inmediatamente al sujeto. En cambio, las "ideas compuestas", que son comprendidas como producto de la actividad de la razón, son siempre inseguras, condicionadas y en su significado cognoscitivo relativas. (De ahí también la tesis de la existencia inmediata de las "cualidades primarias".) También el idealismo subjetivo del siglo XVIII ignoró la actividad del sujeto. Así, subrayó Berkeley, que las sensaciones, las "ideas simples", pertenecen a nuestra mente, pero el espíritu finito no las produce sino las percibe pasivamente. Las "ideas simples" se crean en el espíritu finito por medio de la actuación de un espíritu fuera de él, el espíritu divino. Hume, finalmente, disolvió todo el mundo, incluso el propio "yo", quien percibe, en "existencia" de impresiones. Así, no sólo al materialismo metafísico le es propio una comprensión contemplativa de la relación sujeto-objeto, sino a la totalidad de la filosofía de los siglos XVII y XVIII.<sup>5</sup> El mérito de haber reconocido la actividad del sujeto en el proceso del conocimiento, le corresponde a la filosofía idealista alemana clásica a fines del siglo XVIII y principios del XIX.

### *1.3 El problema sujeto-objeto en la filosofía del idealismo alemán clásico (Kant y Hegel)*

Por primera vez en la historia de la filosofía, Kant demuestra que el objeto no es una cosa ajena al sujeto, algo externo y opuesto a éste. La objetividad, la función de la objetividad, se-

<sup>5</sup> Sólo en Leibniz se dejan establecer aisladamente supuestos sobre el papel creativo del sujeto en el proceso cognoscitivo. Estos inicios son renuados luego en parte por Kant.

gún Kant, es una forma de la actividad del sujeto, y el propio sujeto no existe fuera de las cosas conocidas por él. Además, según Kant, el objeto sólo existe en las formas de la actividad subjetiva y sólo así puede ser conocido. La cosa en sí, es decir, la realidad existente fuera de cualquier relación con el sujeto cognoscente es dada al sujeto solamente en la forma de los objetos. Según el filósofo alemán, los objetos son en su esencia producto de la actividad creadora propia del sujeto. En este contexto, Kant critica reiteradamente el método del racionalismo metafísico. Este partía de un ser real puro que se encuentra fuera de la relación con el sujeto y de las reformas de su actividad cognoscitiva. Basándose en el concepto del ser real puro, el racionalismo metafísico, a través de un desglosamiento analítico, buscaba llegar a los elementos ontológicos fundamentales del carácter de la realidad.

Hay que subrayar que Kant está completamente en lo cierto cuando distingue entre los conceptos "objeto" y "realidad objetiva", en donde solamente la realidad objetiva es independiente del sujeto. El ser material, la realidad objetiva, como comprueba la filosofía del materialismo dialéctico, sólo puede ser conocida por el sujeto cognoscente, en cuanto este sujeto cognoscente hace suya la realidad objetiva por medio de su actividad práctica y, enlazada con ella, por medio de su actividad cognoscitiva. El objeto es aquella parte de la realidad objetiva que realmente entra en una relación mutua, práctica y cognoscitiva con el sujeto. El sujeto puede distinguir esta parte de la realidad porque dispone, en el grado dado de desarrollo del conocimiento, de aquellos medios de actividad objetiva y cognoscitiva capaces de reflejar los elementos fundamentales del objeto en cuestión. Pero, precisamente en este punto llegamos a la diferencia principal entre materialismo dialéctico y filosofía "crítica". Para Kant el mundo de los objetos, el sistema de la naturaleza, es, en principio, diferente de la cosa en sí, independiente del sujeto. Por esto considera el objeto conocido como mero producto del sujeto. Así se da el objeto como mero fenómeno, como simple apariencia (en donde, para Kant, la apariencia existe independiente de cualquier conciencia individual, aunque se encuentre dentro de la "conciencia universal", dentro del "sujeto trascendental"). En cambio, el materialismo dialéctico comprueba que el objeto es una parte, una "fracción", de la propia rea-

lidad objetiva. Es el sector de la realidad objetiva que se encuentra en relación mutua con el sujeto. Este es el motivo por el cual la cualidad de esta parte de la realidad objetiva, ser objeto, sólo se da en relación con el sujeto; sin embargo, todas las otras cualidades del objeto existen sin relación con el sujeto. No son creadas por el sujeto sino sólo apropiadas en un proceso cognoscitivo.

De tal forma, el proceso cognoscitivo no solamente es el paso de un objeto a otro, sino también la penetración en un objeto dado. No solamente la realidad objetiva en su totalidad, sino también el objeto particular, siempre son más ricos que el contenido que fija el conocimiento de una etapa dada del desarrollo cognoscitivo. Con justa crítica contra el método "dogmático" del racionalismo metafísico de los siglos XVII y XVIII, que entendió el objeto como un ser sustancial, inmutable, ahistórico, opuesto al conocimiento, Kant conjuga la fundamentación de una gnoseología subjetivista: la filosofía "crítica", la verdadera, no puede ser una ontología, una doctrina del ser, sino sólo puede analizar las posibilidades y limitaciones del conocimiento.

Kant subraya que el saber posee un carácter objetivo, porque las sensaciones que se dan en espacio y tiempo como formas de la apercepción pura, más tarde serán ordenadas por la razón pura. El ordenamiento no es otra cosa que la síntesis de las sensaciones por medio de las categorías (síntesis categorial). Aquí se esconde detrás de una forma idealista (el mundo de los objetos es construido por la razón, la razón dicta sus leyes a la naturaleza); el profundo pensamiento de que el conocimiento de las propiedades reales del objeto, la construcción de un saber objetivo no puede ser separado de la reconstrucción de la necesidad objetiva, del descubrimiento de las relaciones del objeto que son invariantes con respecto a las diferentes situaciones cognoscitivas Kant reconoció que se alcanza la reconstrucción espiritual del objeto por medio de la transformación de la realidad dentro del sistema de las formas universales de todo conocimiento, elaboradas por la humanidad: las categorías.

A diferencia de Descartes y de los otros racionalistas metafísicos, Kant no comprendió el sujeto como una *res cogitans*, una "cosa pensante". Para él el sujeto es autoactividad, actividad interna, que sólo se puede manifestar en su actuación, en la ordenación de las sensaciones por medio de la síntesis categorial. De-

trás de la tesis idealista de un mundo de los objetos, creado por el sujeto, en Kant se encuentra el profundo supuesto dialéctico de la actividad del sujeto: El sujeto no percibe pasivamente el mundo de las sensaciones, que le es "dado", o los conceptos racionales terminados, sino realiza lo "dado" creativamente. Construye un saber nuevo en su contenido que no se deja reducir a su fundamento. Ahí está el sentido racional de la tesis kantiana de la existencia de los "juicios sintéticos a priori". También las propias categorías sólo existen en cuanto actúan, en cuanto son instrumentos de la formación de las sensaciones, o instrumentos de la representación de la apercepción. Fuera de esta actuación las categorías son vacías, y ningún desglosamiento analítico de las categorías es capaz de ofrecer un saber esencialmente nuevo.

Kant subraya que el sujeto verdadero del conocimiento no es el "yo" empírico individual, sino un "sujeto" "universal", el "sujeto trascendental", que, en última instancia, es el fundamento de cada "yo" individual, pero que, a la vez, trasciende a cada sujeto individual. El "sujeto universal" es reconocido por el sujeto individual no por su actuación, sino sólo por el resultado. La actividad del "sujeto universal" se realiza inconscientemente, por decirlo así, a espaldas de la conciencia. En consecuencia, el mundo objetivo, la naturaleza, aparece ante cada sujeto individual, empírico, como realidad dada, que existe independientemente de la conciencia. Pero, en realidad, dice Kant, la naturaleza es sólo la construcción de la "conciencia universal" (en su terminología: el mundo natural, objetivo, es "real empírico" e "ideal trascendental"). Aquí otra vez se expresa en forma desfigurada, idealista, un supuesto profundo; se refiere a la necesidad de separar el sujeto psicológico del sujeto gnoseológico. Aquí se indica que el sujeto real del conocimiento no es el individuo, el "Robinson gnoseológico" de la filosofía metafísica de los siglos XVII y XVIII, sino un sujeto que unifica en sí todos los sujetos individuales y que es fundamento de la actividad de ellos. El materialismo dialéctico ha comprobado que aquella realidad que Kant comprendió inadecuadamente como sujeto trascendental, de hecho, es la sociedad humana, es decir, el sistema objetivamente existente de las actividades prácticas y cognoscitivas de los individuos humanos. Precisamente este sujeto social —la sociedad como sujeto— elabora las formas

universales del conocimiento, las categorías, bajo las cuales el conocimiento de cada individuo se tiene que subsumir, si quiere lograr la objetividad. Al individuo particular, las formas del conocimiento elaboradas por la humanidad, en las cuales percibe la realidad objetiva y la penetra racionalmente, le pueden parecer como algo que le es "dado" desde afuera, pero no es "dado" puro, sino en la forma de su mundo concreto, en la forma de su actividad y lenguaje.

Según Kant la síntesis trascendental de la multiplicidad que realiza el sujeto supraindividual, está condicionada por el hecho de que la síntesis se basa en una unidad absoluta, pues solamente con referencia a tal unidad lo distinto puede ser conocido como lo distinto. Esta unidad aparece en la forma del acto "pienso" como idéntico consigo mismo, que acompaña toda actividad de la conciencia. En esta "unidad trascendental de la apercepción" se aclara, según Kant, el fundamento más profundo del sujeto universal. Para él, la unidad del sujeto trascendental no tiene que ver nada con la unidad del sujeto como una sustancia simple, indivisible, entendida así en el racionalismo anterior. Primero, subraya, no existe la unidad absoluta de la apercepción fuera de la síntesis trascendental de la multiplicidad, es decir, fuera de la ordenación de las sensaciones acerca del mundo de las cosas objetivas por el sujeto trascendental. Segundo, el sujeto trascendental sólo aparece para la conciencia empírica en la forma de los productos de su actividad, en la forma del mundo de los fenómenos (que son para el sujeto individual "reales empíricos"). Para Kant la categoría de la sustancia, de la cosa en su sentido propio, es sólo aplicable para el mundo de los fenómenos, pero no para sus productores trascendentales, la cosa en sí y el sujeto trascendental. Es por esto que el "sujeto universal" no es una sustancia, sino autoactividad y productividad suprasensoriales. La categoría sustancia, no es aplicable para la autoconciencia empírica, porque el yo empírico está dado hacia el sentido "interior" —Kant se mantiene en la oposición metafísica entre experiencia "interna" y "externa" de Locke—, mientras la categoría sustancia, en la comprensión de la filosofía "crítica", sólo puede ser aplicada a los objetos de la experiencia "externa". Kant trató de demostrar la diferencia de su idealismo trascendental contra el idealismo subjetivo empírico de Berkeley, al cual llama "idealismo fantástico", y confirmó

la tesis de la "realidad empírica" de los objetos. Por esto en su filosofía, Kant argumenta que la autoconciencia individual no fundamenta la representación del mundo exterior, sino que, al contrario, ésta sólo es posible en base al desarrollo de representaciones sobre los objetos externos.

Es un mérito histórico de Kant, la diferenciación del análisis gnoseológico y psicológico de la conciencia. Pero muchas veces no ve la separación entre lo gnoseológico y lo psicológico en donde realmente se encuentra. Así, incluye en el campo de la psicología, la pregunta sobre el origen del conocimiento, esto es, el análisis genético de la conciencia, el cual se encuentra fuera de los análisis filosóficos. La "construcción" del mundo objetivo por el sujeto trascendental no es para Kant una génesis en el sentido actual de la palabra, sino un acto realizado fuera del tiempo. Como ya se dijo, Kant no ve que el procedimiento genético se puede dar no sólo en forma psicológica, sino también filosófica —o sea, gnoseológica: se puede y debe analizar el desarrollo histórico mismo de la estructura del sujeto, como se expresa en las categorías. El ahistoricismo de la filosofía de Kant, su comprensión puramente estática de las categorías y su incapacidad de comprender la dialéctica de las relaciones mutuas entre las categorías—; todo esto coloca a Kant en la posición de la misma metafísica que él criticó con tanta insistencia.

La lucha de Kant contra el psicologismo en la teoría del conocimiento, que le hizo, como vimos, plantearse interrogantes dentro de la psicología que, en realidad, no tienen nada que ver con ella, se une paradójicamente con elementos de un psicologismo efectivo dentro de la "filosofía trascendental". Así, la división del sistema filosófico en tres partes (la "crítica de la razón pura", la "crítica de la razón práctica" y la "crítica del juicio") se basa, para él, en la existencia de tres tipos fundamentales de juicios sintéticos a priori que a su vez expresan tres facultades elementales síquicas: la facultad cognoscitiva, la facultad volitiva y la facultad sensitiva. Por lo demás, la división de las facultades elementales síquicas, la tomó Kant de la psicología empírica de su tiempo.

En muchas ocasiones la crítica de Kant a la filosofía metafísica fue acertada; subrayó, con toda razón, la actividad del sujeto cognoscente, pero no pudo diferenciar entre el materialismo como tal y su forma contemplativa, metafísica, con la cual

apareció en el siglo XVIII. Eliminando la oposición metafísica entre sujeto y objeto, Kant creyó haber superado a la vez todo materialismo.

Marx escribió: "El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal."<sup>9</sup> (Marx, por supuesto, no piensa aquí en el idealismo como tal, sino especialmente en el idealismo de la filosofía alemana clásica de Kant, Fichte y Hegel, porque —como se demuestra en nuestras consideraciones anteriores— es en esta filosofía donde se desarrolla por primera vez la idea de la actividad del sujeto, idea que está ausente en el idealismo de la antigüedad y también en el idealismo de los siglos XVII y XVIII.) Kant descubrió las debilidades de la teoría empírica de la abstracción concebida en el siglo XVIII e iniciada por Locke, y demostró particularmente la imposibilidad de abstraer de las cosas existentes objetivamente, las formas espaciales, temporales y categoriales como algo que se repite sensorialmente. Cada cosa particular existe como particular, sólo porque está formada en el espacio y el tiempo, y se "objetiva", se transforma en "cosa objetiva", por medio de las categorías, las cuales no aparecen como formas de la "existencia sensorial" en esta cosa particular, sino como formas de la conexión de todas las cosas particulares. Aquí Kant se acercó a la explicación de la dialéctica entre lo particular y lo general. Mas, la conclusión que sacó de la crítica del empirismo, no sirvió a la comprensión de la correlación, de la dependencia mutua dialéctica entre lo general y lo particular, sino sirvió a la división y oposición metafísica. Lo particular es, en Kant, el mundo de las sensaciones; lo universal está dado en las formas de la actividad cognoscitiva del sujeto; el mundo concreto nace a través de la actuación mutua y externa de las sensaciones que se realizan en el sujeto por medio de la actuación de la cosa en sí, y de las formas cognoscitivas que se encuentran en el propio

<sup>9</sup> C. Marx-E. Engels. "Tesis sobre Feuerbach" en *Obras escogidas en tres tomos*, Ed. Progreso, Moscú, 1976, t. I, p. 5.



sujeto, que son independientes de toda posible experiencia, es decir, a priori. (Kant comprende la aprioridad como existencia fuera de espacio y tiempo, pues no pertenece al sujeto empírico, sino al trascendental, al cual no son aplicables las categorías de espacio y tiempo. Por esto el apriorismo de Kant no es idéntico a la doctrina de las "ideas innatas" las cuales fueron defendidas por la filosofía racionalista de los siglos XVII y XVIII.) El hecho que Kant separara teóricamente lo particular y lo general, sólo pudo fundamentar la validez universal y necesidad de las formas de espacio y tiempo, tanto como las formas de la síntesis categorial, en la medida en que confirmaba su aprioridad. Se da así, en su filosofía, un dualismo metafísico marcado entre forma y contenido, que en su consecuencia lógica tenía que concluir en el formalismo y el subjetivismo. Este dualismo se expresa en la oposición metafísica entre conocimiento empírico y racional, en la oposición entre experiencia "externa" e "interna".

Es evidente que Kant expresó el pensamiento de la necesidad de superar la oposición externa entre sujeto y objeto, y que llegó a algunas tesis importantes sobre la dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo, pero, a pesar de esto, en el tratamiento de nuestro problema gnoseológico, quedó encerrado en un dualismo contradictorio. Este se expresa primero en la oposición metafísica entre sujeto y cosa en sí. La cosa en sí no sólo está opuesta externamente al sujeto cognoscente, sino le es fundamentalmente inaccesible al conocimiento, porque nunca se transforma en objeto. Existe el supuesto de que está principalmente aislado del sujeto. En segundo lugar, Kant postuló —en contradicción con sus propias tesis iniciales— la existencia de dos modos de lo "subjetivo puro". Declaró que el sujeto sólo existe en cuanto se objetiva; lo subjetivo sólo es real en relación a lo objetivo y subjetivo y lo objetivo son, para decirlo así, dos polos del mismo proceso cognoscitivo. Estos dos modos de lo subjetivo son las "sensaciones puras" que todavía no son conformadas por el intelecto, y las ideas de la razón pura. Indudablemente la tesis del carácter puramente subjetivo del material de la experiencia sensorial es una reminiscencia de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, especialmente de su principio de que todos los resultados de la actuación de las cosas del mundo externo sobre los órganos sensoriales serían subjetivos (lo cual tenía como resultado la

diferenciación entre cualidades "primarias" y "secundarias"). Por lo que se refiere a la subjetividad de las ideas de la razón pura, ésta obedece, según Kant, a que, si bien señalan una determinada tarea del conocimiento, no poseen la correlación correspondiente a ellas; a diferencia de las categorías, no pueden ser aplicadas a cualquier experiencia posible.

La oposición metafísica entre sensorialidad e intelecto, entre función "constitutiva" de las categorías y función "regulativa" de las ideas trascendentales, expresa la incapacidad del sistema de Kant de penetrar plenamente en la dialéctica sujeto-objeto.

La comprensión más profunda de esta dialéctica, la alcanzó la filosofía premarxista con Hegel.

Hegel superó plenamente aquellos elementos de enajenación en la comprensión del sujeto y el objeto, los cuales se conservan todavía en la filosofía de Kant. Hegel demostró su dependencia mutua dialéctica, su enlazamiento mutuo, y descubrió rigurosamente que no es posible contraponer metafísicamente realidad objetiva (en Kant, la cosa en sí) y objeto, saber empírico y saber racional, experiencia "externa" e "interna", razón teórica y práctica. Según Hegel, sujeto y objeto son sustancialmente idénticos porque la realidad se basa en el autodesarrollo del espíritu absoluto, (en el sentido estricto de la palabra, realidad y espíritu absoluto confluyen, según Hegel). Pero el espíritu absoluto, para Hegel, es el sujeto absoluto que se tiene a sí mismo como objeto. La *Fenomenología del espíritu* de Hegel, se dedica a la tentativa de comprobar esta tesis.

La conciencia conoce el objeto, y en el grado máximo del conocimiento se demuestra que aquello que la conciencia supuso como un objeto independiente de ella, en realidad es algo espiritual. El conocimiento del objeto se demuestra como autoconocimiento del espíritu absoluto. "La conciencia se encuentra opuesta al objeto, trata de superarlo, y sólo hasta su superación en el nivel del espíritu absoluto le queda claro a la conciencia, que la cosa, el objeto, sólo era en ella misma, mejor dicho, era ella misma, y que la lucha por la superación del objeto era una lucha consigo misma; que superando el objeto superó los niveles inferiores de su existencia y se transformó en sí misma..."<sup>10</sup>

<sup>10</sup> K. S. Bakradse, *Sistema y método de la filosofía de Hegel*, Tbilisi 1958, p. 77 (en ruso).

En la medida en que la conciencia conoce el objeto que existe independientemente de ella, la conciencia compara su representación del objeto con el propio objeto, comprueba su no-coincidencia y construye un saber nuevo del objeto. Pero esto no solamente significa un cambio de la conciencia sino también un cambio del propio objeto porque éste sólo le es dado a la conciencia en las formas del saber. A la vez, el objeto existe como objeto del saber tan sólo para la conciencia y por esto no confluye con el objeto "en sí", como le aparece a la conciencia. Por esto, según Hegel, la conciencia compara la nueva representación del objeto con el propio objeto, comprueba otra vez su no-coincidencia, y nuevamente se ve obligado a revisar y transformar su representación. Sobre estos grados de desarrollo del conocimiento, progresa el autoconocimiento, la autorrealización del espíritu absoluto que se conoce finalmente como el sujeto-objeto verdadero, es decir, como el saber verdadero de sí mismo, como concepto que tiene a sí mismo como objeto. Esto, según Hegel, es el "saber absoluto".

El significado de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, no sólo se agota en el análisis riguroso de la dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo, en su enlazamiento mutuo. La idea de Hegel de la identidad de sujeto y objeto contiene un núcleo racional: acentúa la unidad interna de sujeto y objeto, su condicionamiento mutuo, y elimina cualquier oposición dualista entre pensamiento y objeto. Hegel desarrolla el punto de vista de Kant del sujeto como autoactividad. A la vez ya no entiende la autoactividad como acto estático que se realiza fuera de espacio y tiempo, sino como autodesarrollo del sujeto, el cual se manifiesta especialmente en el desarrollo de las formas de la actividad práctica y cognoscitiva de la sociedad humana. Las categorías no son simplemente una proposición lógica completa de formas apriorísticas con las cuales el sujeto trascendental comprende la sensorialidad que le es dada desde afuera. En Hegel, las categorías aparecen como grados del autodesarrollo del espíritu absoluto y, a la vez, como grados del conocimiento del mundo exterior y del espíritu absoluto por el ser humano social. Por primera vez en la historia de la filosofía, se plantea el problema sujeto-objeto *históricamente*, en el nivel de un análisis del desarrollo de la relación entre conciencia y objeto. El sujeto sólo existe en cuanto es un eterno devenir, un movimiento sin fin. El espíritu absoluto como

sujeto- objeto absoluto, no existe fuera del proceso de su auto-descubrimiento y autorrealización. No se puede entender el resultado sin el camino que ha conducido a él, y el resultado contiene este camino conservado y superado como momento de sí mismo. Así, Hegel puede defender la tesis de la unidad de sujeto y sustancia. Hegel subraya que se debe comprender la realidad no sólo como sustancia, sino, también, como sujeto. Esto, según Hegel, es idéntico con la comprensión de la realidad como sistema autodesarrollándose y mediado internamente.

Así pues, según Hegel, se tiene que comprender la realidad como espíritu, porque la esencia del sujeto es de naturaleza espiritual. Desarrollo y dialéctica sólo son concebidos hasta donde y en cuanto se trate del espíritu y el sujeto espiritual. Pero detrás de esta forma idealista se esconde una serie de ideas profundas. Con la tesis de la unidad de sustancia y sujeto no sólo se confirma el carácter dialéctico de la realidad, sino también se subraya la necesidad de comprender el sujeto como sistema concreto de actividades. El sujeto de Hegel no es cualquier principio abstracto de autoactividad espiritual. No existe fuera de la actividad del ser humano social para la transformación y el conocimiento de su mundo exterior y de sí mismo, y se expresa en el sistema de las categorías lógicas. Fuera del contenido objetivo, real, que es fijado en las categorías, el sujeto no se apropia de la realidad. Ya Kant demostró que el sujeto trascendental no es una "cosa espiritual", sino el principio de la autoactividad que sólo tiene realidad en el proceso de la objetivación de la síntesis categorial. Pero, a la vez, se realizó en Kant el acto de construcción del mundo objetivo por el sujeto en algunas esferas suprasensoriales fuera del mundo real, natural. Además en Kant se encuentran elementos de una comprensión del sujeto como cosa trascendente: a veces identifica sujeto trascendental y cosa en sí. Hegel, en cambio, subraya que la realidad es el sujeto, y no sólo contiene la tesis idealista del carácter espiritual de la realidad, sino confirma con esto, también, el carácter real del sujeto mismo. Destruye la separación metafísica entre mundo trascendental y mundo de los fenómenos, entre carácter *noumenal* del sujeto espiritual y formas *fenómicas* en las cuales aparece su actividad.

De este modo el sujeto "en sí" existe independiente del ser

humano y de la humanidad, se transforma en sujeto "para sí" que se realiza como espíritu absoluto sólo por la actividad del ser humano social. En la diferenciación de Kant entre sujeto trascendental e individual, en cambio, sólo se expresaba un supuesto difuso sobre el papel de la sociedad como sujeto cognoscente. Hegel describe claramente el papel determinante de la cultura elaborada por la sociedad para la formación de la conciencia individual, el hecho de que el sujeto individual es producto del sujeto social. El espíritu social, opina Hegel, es la sustancia del individuo, su "naturaleza no-orgánica" que aparece para cada individuo particular en formas culturales dadas desde afuera, en las formas del material natural elaborado por la humanidad. En la medida en que el individuo se apropia de estas formas, se une al sujeto social y se convierte en parte integral de éste.

En la filosofía de Kant, la naturaleza es, si no creación del individuo particular, en todo caso producto específico de la actividad inconsciente del "sujeto universal" que aparece como "organización" general "de la razón" de la humanidad. Para Hegel, la naturaleza existe independiente no sólo del ser humano particular, sino también de la humanidad. La conciencia se desarrolla desde la naturaleza en su máximo grado de desarrollo, y sólo en el hombre el espíritu absoluto llega a ser conciencia. En sentido estricto, el espíritu absoluto sólo existe como espíritu, al final, en la humanidad: antes sólo representa algo general indefinido. En contradicción al subjetivismo y dualismo de Kant, Hegel defiende un cierto objetivismo y monismo, aunque éste sea el objetivismo del idealista más consecuente.

Kant no reconoció la relación interna, profunda, entre la actividad cognoscitiva del sujeto y la transformación práctica del mundo natural y del propio sujeto por el ser humano actuando socialmente; por el contrario, para Hegel, tal relación era completamente evidente. "Lo que hay de grande en la *Fenomenología* de Hegel y en su resultado final —la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador— es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su *propio trabajo* (...) Hegel adopta el punto de vista de la Economía política

moderna. Concibe el trabajo como la *esencia*, como el ser del hombre que se hace valer...<sup>11</sup> Pero Marx agrega: "El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstractamente intelectual*".<sup>12</sup> Hegel descubre la unidad interna de la actividad cognoscitiva y práctica, pero como fundamento de esta unidad comprende el autoconocimiento del espíritu absoluto. El conocimiento no se deriva de las formas de la actividad real, concreta, del sujeto social, sino, al contrario la acción práctica del ser humano es sólo una forma fenoménica de la actividad cognoscitiva de lo absoluto. La esencia del sujeto, entonces, no consiste en su ser práctico-activo, sino en que es saber sobre su identidad con el objeto, "saber puro", el sujeto-objeto absoluto.

Así, la filosofía, que según la expresión de Engels, era un materialismo puesto de cabeza, es, a la vez, un sistema idealista elaborado más consecuentemente, que muchas veces llega a tocarse con la mística. En el sistema hegeliano la idea de la identidad sujeto-objeto sirve, junto con la idea de la unidad interna entre ser cognoscente y cosa cognoscible, para la fundamentación de la tesis de la naturaleza espiritual de la realidad: no sólo el sujeto sino también el objeto conocido por él, es espíritu, pues el sujeto absoluto se reconoce en su objeto a sí mismo. Hegel esporta una crítica convincente a la oposición kantiana entre realidad objetiva independiente del sujeto y objeto. Sin embargo, finalmente, usa los resultados de su crítica para identificar al ser con el objeto absoluto y eliminar toda diferencia entre el ser y el objeto, que siempre presupone un sujeto, a su vez, no puede ser pensando sin objeto. A casi todas las proposiciones de Hegel les es propia una exposición dialéctica profunda de las preguntas en cuestión y, a la vez, una mezcla sofisticada de caprichos idealistas.

Sólo la filosofía del materialismo dialéctico pudo demostrar que la esencia real del ser humano social es su relación práctica con la realidad objetiva. Ella es ante todo trabajo, que se da, en las formas de la vida colectiva producidas en el seno de la sociedad. Con esto el marxismo reconoció que el sujeto cognoscente está subordinado al sujeto de la actividad práctica concreta. Por esto, no pudo unir simple y mecánicamente sus tesis sobre el problema sujeto-objeto con aquellos pensamientos sobre este

<sup>11</sup> Carlos Marx, "Crítica a la dialéctica y la filosofía hegelianas en general" en *La sagrada familia*, Ed. Grialbo: S. A., México, 1967, pp. 55-56.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 56.

problema, elaborados por la filosofía de Hegel. Pero las ideas racionales de Hegel han sido empleadas en forma de elaboración crítica para el desarrollo de los problemas que se encuentran en el sistema de la filosofía marxista.

Debemos subrayar que la solución dialéctico-materialista del problema sujeto-objeto sólo puede ser fundamentada científicamente si se contesta a las preguntas y se esclarecen los hechos que la historia del pensamiento filosófico ofrece acerca de nuestro problema. Estas preguntas y hechos no son solamente capitalizados por la filosofía burguesa moderna, su análisis también es muy importante para la investigación de cuestiones metodológicas de la ciencia moderna.

Hasca ahora nuestra exposición demuestra la existencia de una dificultad fundamental en el problema sujeto-objeto, para explicar el carácter de la correlación de identidad y diferencia que señala la relación sujeto-objeto. La diferencia entre sujeto y objeto en el proceso cognoscitivo ¿hay que pensarla como diferencia entre dos sustancias, entre dos cosas diferentes que solamente están relacionadas externamente? ¿Hay que considerar la unidad de "sujeto y objeto" como una identidad absoluta de ambos? ¿Hay que imaginarse el objeto como construcción del sujeto? ¿Cuál es el carácter como tal que tiene la relación "sujeto-objeto" en el proceso cognoscitivo? ¿Es ésta una relación estática entre dos elementos sin movimiento o es una relación mutua específica? y, en caso que sea lo último, ¿de qué naturaleza es esta relación? Todas estas preguntas han sido planteadas en la filosofía premarxista, pero todos los ensayos han sido infructuosos. Sin embargo, se lograron, durante el análisis del problema, algunos resultados.

La filosofía marxista subraya que sujeto y objeto, lo subjetivo y lo objetivo, son contrarios dialécticos, mientras que la oposición metafísica, independientemente de las formas que tome, cierra el camino a la solución verdadera del problema. La diferencia entre sujeto y objeto, entre lo subjetivo y lo objetivo, se deriva de su unidad fundamental y existe dentro de esta unidad. A la vez hay que comprender la relación sujeto-objeto como actividad del sujeto frente al objeto, como una actividad que se fundamenta en la actividad material-práctica. Queremos demostrar lo fructífero del tratamiento marxista en nuestro problema en la discusión de algunas corrientes de la filosofía burguesa

moderna. Queremos comprobar que sólo el punto de vista dialéctico-materialista que reconoce la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo como relativa y a la vez acentúa la objetividad del conocimiento, y que por consiguiente defiende un materialismo consecuente, señala una salida de los errores en los cuales ha caído el pensamiento filosófico burgués. Estos caminos equivocados también aparecen claramente en el ejemplo de la metodología científica desarrollada bajo la influencia de la filosofía burguesa.

En la filosofía premarxista la discusión del problema sujeto-objeto condujo a una verdad aparentemente indudable: el sujeto se relaciona con el objeto en el proceso cognoscitivo por medio de los conocimientos ya dados. Los últimos, entonces, son un "mediador" específico en la relación cognoscitiva. Por esto, la investigación de la relación gnoseológica presupone por un lado un análisis de la relación entre saber y objeto y, por otro lado, un análisis de la relación entre sujeto y saber. Hemos visto que había en la historia de la filosofía diferentes puntos de vista acerca de la conexión de estas relaciones. A veces se consideró ambas relaciones como diferentes por principio y, por tanto, el saber apareció como algo independiente que existe aparte de sujeto y objeto. A veces también se disolvió la primera relación en la segunda, en donde el problema sujeto-objeto se reducía finalmente al problema de la relación mutua entre lo subjetivo y lo objetivo.

El materialismo dialéctico afirma que la posición de que el saber no es una cosa independiente que se inmiscuye entre sujeto y objeto, sino un momento de la actividad del sujeto frente al objeto, una "forma trasformada" (Marx) específica del proceso cognoscitivo. El saber representa la actividad cognoscitiva potencial del sujeto. (Cuando el saber se convierte de una actividad cognoscitiva potencial en una actual, entonces, ya no aparece en "forma trasformada" de la objetividad, sino como momento del proceso cognoscitivo.) De este modo, en la realidad, no hay dos relaciones independientes —la del saber con el objeto y la del sujeto con el saber—, sino sólo la relación entre sujeto y objeto. Tal relación se manifiesta en la actividad del sujeto frente al objeto. El saber no es un "mediador" entre sujeto y objeto, sino una forma de la realización de la relación cognoscitiva. Es su forma "transformada", específica, un tipo de cristali-



lización de la actividad cognoscitiva realizada y la forma de su posible desarrollo futuro.

Sobre los siguientes capítulos queremos indicar lo siguiente: El segundo capítulo podía haberse estructurado en forma diferente. Se hubiera podido empezar con la exposición de la comprensión marxista de la relación mutua entre sujeto y objeto como una relación de actividad, y partiendo de ahí analizar el papel que juega el saber en el proceso cognoscitivo. Finalmente, haber examinado la relación del saber con el objeto y dar una explicación crítica de algunas concepciones seleccionadas de la relación sujeto-objeto en la filosofía burguesa moderna. Pero hemos escogido otro camino.

Comenzamos con un análisis de la "forma transformada" del conocimiento, del saber, esto es, en su relación con el objeto. Analizamos esta relación en la forma, como aparece según el "sentido común", por un lado y, por otro lado, en la literatura de la filosofía burguesa moderna. En el curso de este análisis crítico intentamos demostrar por qué no se puede entender correctamente el saber por sí solo, es decir, por qué no se debe considerar la relación del saber con el objeto, la relación mutua entre lo subjetivo y lo objetivo, como una relación independiente que existe *al lado* de la relación del sujeto con el saber. Además, tendremos que aclarar por qué la relación del saber con el objeto no es la relación de cualquier objeto independiente —aunque fuera ideal— con otro objeto, el objeto real, sino la forma "transformada", específica y el producto de la actividad del sujeto sobre el objeto.

Más adelante en el tercer capítulo, llegamos a la exposición de la comprensión marxista sobre la naturaleza de la relación cognoscitiva como actividad. A la luz de esta concepción exponemos un análisis crítico de algunas corrientes de la filosofía burguesa moderna en lo que se refiere a la naturaleza del sujeto gnoseológico.

Hemos preferido esta estructura del presente trabajo porque, según nuestra opinión, aclara mejor, de que manera la filosofía marxista resuelve aquellas contradicciones que se presentan en el pensamiento filosófico burgués. Consideramos que esta estructura es más apropiada para la fundamentación de la tesis de que la filosofía del materialismo dialéctico señala el camino más fructífero para examinar los problemas de la teoría del conocimiento y de la metodología del conocimiento científico.



## 2. EL SABER Y EL OBJETO DEL SABER

### 2.1. *El objeto del saber, ¿es dado al sujeto o es su construcción?*

¿Es correcto afirmar que solamente cuando el objeto es dado inmediatamente al sujeto que se encuentra en un estado de pasividad, el saber es verdaderamente objetivo? ¿Es correcto que toda actuación del sujeto sobre lo "dado inmediatamente" signifique "desacertar" el objeto y no comprender en ningún caso la naturaleza del objeto mismo?

El supuesto de que el objeto cognoscible es dado inmediatamente al sujeto cognoscente es, para el "sentido común" completamente evidente. Por esto no sorprende el hecho de que también la filosofía sostuviera al principio el punto de vista de que el sujeto "aprehende" la cosa cognoscible inmediatamente. Esta posición ha sido defendida, en la filosofía antigua, tanto por materialistas como por idealistas. Esta es también una característica de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, tanto para materialistas como para los idealistas, así como para los racionalistas y empiristas.

La posición del materialismo empirista (Locke), que afirmaba que al sujeto le son dadas inmediatamente cualidades "primarias" y "secundarias", era inconsecuente. Es por esta razón que no le fue posible dar una respuesta convincente al empirismo subjetivo-idealista (Berkeley, Hume), el cual afirmaba que al sujeto le son dadas sus propias sensaciones e "impresiones". Así, la posición del "ser dado" empirista, llevada a su última consecuencia lógico, sirve como medio para fundamentar el subjetivismo y el fenomenalismo. Imposibilita visualizar el camino que lleva de las sensaciones del sujeto a las cosas objetivamente existentes. Esta posición le quita al saber su carácter objetivo, es decir, le quita su carácter como saber, porque debe de ser per definitionem un saber independiente de su objeto.

A pesar de que el idealismo clásico alemán demostró que es insostenible la oposición externa, metafísica entre sujeto y ob-

jeto, y subrayó el papel activo, creativo del sujeto en la comprensión del objeto cognoscible, tampoco pudo superar o "abolir" completamente "la posición racionalista ni la empirista del "ser dado" en la teoría del conocimiento. Esto se debía a que es imposible, desde las posturas idealistas, aclarar muchos de los factores que servían y sirven como fundamento al punto de vista del "ser dado". Por eso no es de asombrarse que toda esta concepción —sea en forma racionalista o empirista— haya resurgido ampliamente en la filosofía burguesa del siglo XX.

Nuevamente se afirma que el saber verdaderamente objetivo sólo puede ser resultado de la percepción pasiva del objeto dado inmediatamente al sujeto, y que toda actividad cognoscitiva no surge de la necesidad de reproducir la estructura del objeto, sino que tiene orígenes síquicos: el afán por la "comodidad", "facilidad", etcétera. Así se contraponen lo "dado", como saber auténtico, a la actividad, a la "construcción", como algo en extremo subjetivo. Sin embargo, hemos visto que el punto de vista del "ser dado" elimina la posibilidad de explicar efectivamente el carácter objetivo del saber. Teóricamente encierra al sujeto dentro de sus límites, de tal forma que ya no puede encontrar el camino hacia el objeto.

La forma, característica de estas concepciones, para nuestro siglo, consiste en que no aparece abiertamente idealista, sino que busca presentarse como "realismo". Se precia de haber superado tanto el materialismo como también el idealismo; se dirige en contra del dualismo entre sujeto y objeto, esto es, desde la posición del "sentido común". Es de esa manera como difieren las concepciones correspondientes que dominan en la filosofía burguesa actual, difieren en una serie de particularidades específicas respecto a sus modelos "clásicos". Las particularidades se explican en gran parte por la tentativa de los filósofos burgueses a considerar, desde sus posiciones, determinadas tendencias de desarrollo de las ciencias modernas, y a demostrar que sus concepciones filosóficas pueden ofrecer un fundamento metodológico completamente adecuado para la interpretación de los resultados del conocimiento científico en el siglo XX. Esto quiere decir, sobre todo, para las teorías empiristas del "ser dado", que actualmente todavía se encuentran en la filosofía burguesa. Regresaremos a este punto más adelante. Primero queremos ocuparnos de algunas de aquellas particularidades del desarrollo

científico que han sido aprovechadas para afirmar nuevamente el "ser dado" empirista. (Otro origen para la influencia empirista en la filosofía occidental contemporánea se encuentra en el desarrollo social: en la época del imperialismo, la derrota de los ideales burgueses democráticos tradicionales hace desconfiar al intelectual burgués de tales conceptos generales, induciéndole a la "lucha contra las abstracciones" y al refugio en un mundo del "sentido común" como único apoyo aparentemente firme).

La afirmación de la identidad del objeto cognoscible con lo "dado", subjetiva y empíricamente, aparece en la filosofía burguesa del siglo XX con preferencia en determinadas interpretaciones sobre descubrimientos físicos modernos, en la forma de una explicación filosófica de aquella revolución, de aquella transformación fundamental de los conceptos que experimentó el desarrollo de la ciencia física desde el comienzo de nuestro siglo.

A través del desarrollo de la física a fines del siglo XIX, se puso en evidencia que la mecánica clásica no puede ser fundamento de todo saber. Con la formulación exitosa de la termodinámica se planteó el problema de relacionarla con la teoría molecular-cinética. En general, se plantea con esto el interrogante por las relaciones de una teoría física que se aparta de los conceptos de la mecánica clásica, con una teoría que se apoya en tales conceptos. Los ensayos de algunos físicos que sostuvieron la comprensión clásica, de reducir la termodinámica a la teoría molecular cinética, se mostraron infructuosos. Las propiedades esenciales de los procesos físicos, como su irreversibilidad, que establece precisamente la termodinámica, no pudieron ser derivadas de la mecánica clásica. Otra particularidad de la termodinámica consiste en que sus conceptos se encuentran más cerca de la observación empírica, y sus leyes más cercanas a las manifestaciones empíricas, que los conceptos y las leyes de la teoría molecular-cinética. Este hecho motivó a algunos críticos de la física mecánica, que consideraban la termodinámica como prototipo de una teoría física no-mecánica, a identificar la teoría física con la descripción de aquello que es "dado" en la experiencia. Lucharon, en consecuencia, contra una física "explicativa" y por una "descriptiva"; para ellos no era posible pensar en una *explicación* de la física independiente de las hipótesis mecánicas de la física clásica. Contra una física "explicativa" y por

una "descriptiva" apelaron físicos tan destacados como Clifford, Heinrich Hertz y otros, a fines del siglo XIX.

Todo esto se debía a la necesidad de examinar los conceptos de la física clásica. Una serie de hechos experimentales que se realizaron a fines del siglo XIX, no pudieron ser explicados por los medios conocidos de conceptos físicos. No resultaba extraño pues, que, en vista de una transformación de los conceptos fundamentales de la materia, muchos físicos aspiraron a encontrar un nuevo "fundamento" de la física. Este debía permanecer inalterable, frente a los cambios y transformaciones en la construcción de la teoría física; pero la experiencia demostró que la parte interpretativa de la teoría física era la parte supeditada a mayores cambios. Por ello, a fines del siglo XIX, muchos físicos que tenían una actitud crítica acerca de la teoría clásica y que reconocían la necesidad de una transformación de su ciencia, tendieron a considerar el fundamento firme de la física precisamente en la parte "descriptiva". Y, puesto que la exigencia acerca de una física "descriptiva" se formuló en el contexto de la crítica del programa mecanicista en dicha ciencia, muchos físicos creyeron que la tesis de la física "descriptiva" estaba estrechamente ligada con la lucha por una física nueva.

Finalmente, a fines del siglo XIX, aparecieron una serie de trabajos en los cuales se analizó lógicamente los conceptos fundamentales de la física clásica. Ahí se demostró la insuficiente fundamentación lógica de determinadas condiciones de la mecánica de Newton, de una teoría que, en aquel tiempo, en física, se consideraba como evidente e innecesario su análisis. En la crítica lógica de los conceptos fundamentales de la mecánica clásica, jugaron un importante papel los trabajos de Ernst Mach. En su disertación "Mecánica", Mach había analizado los conceptos de Newton de "masa", "fuerza" e "inercia" y había subrayado el significado del sistema de referencia para la formulación de las leyes de la mecánica, y demostrado que la comprensión clásica de Newton de un espacio absoluto y un tiempo absoluto, no se podía sostener lógicamente. Mientras, en la mecánica de Newton, se explicaba una serie de fenómenos físicos por su referencia con el espacio absoluto, por su parte, Mach postuló un nuevo principio: todo lo que sucede en el mundo tiene que explicarse por la acción recíproca de los cuerpos. Este "principio

de Mach", como lo llamó Albert Einstein, ha sido aprovechado por éste y otros grandes físicos del siglo XX no solamente para la crítica de la física clásica, sino también para la construcción de una nueva física. Sin embargo, ya en los trabajos de Einstein se demostró la limitación y la carencia de universalidad de este "principio". Einstein, más tarde, aceptó la existencia de fenómenos físicos, para los cuales el "principio de Mach" pierde su sentido.

El significado metodológico objetivo que le es inherente al análisis crítico de Mach sobre los conceptos fundamentales de la mecánica clásica, consiste, en primer lugar, en que subrayó la importancia de un análisis de la acción recíproca de los cuerpos y de las relaciones entre ellos. Además, Mach demostró que era necesario trabajar sobre la cuestión de la fundamentación empírica de los conceptos teóricos, sin embargo, no separó el contenido real de su "principio" (la necesidad de un análisis de la acción recíproca de los cuerpos materiales) de la interpretación que él le dio. Mach consideró este principio como expresión de la exigencia de determinar empíricamente los conceptos iniciales de la ciencia. De esta manera comprendió tal argumento como adicional para la ciencia "descriptiva".

En el sentido de un sistema de principios filosóficos y metodológicos, la doctrina de Mach era un ensayo para fundamentar teóricamente la exigencia de una física "descriptiva" y de formular los principios metodológicos de la nueva física no-clásica con base al idealismo subjetivo.

Mach trató de transferir el principio metodológico de la "descripción pura", formulado por él, a la teoría del conocimiento. La crisis de la física clásica que encontró una premisa filosófica en el materialismo mecánico fue interpretada por Mach como la necesidad de "renunciar al materialismo filosófico". Su análisis crítico de los conceptos de Newton de "masa" y "espacio absoluto" y su exigencia de analizar la acción recíproca entre los cuerpos, fueron ligados con la tesis filosófica de que los conceptos "sustancia" y "cosa" no poseen ninguna correlación objetiva y que el problema de la relación entre la sustancia y sus propiedades sólo tiene un pseudo-carácter. Su exigencia metodológica de que los conceptos deben ser determinados necesariamente por datos de la

observación, lo condujo a la afirmación de la existencia de elementos primarios que son "dados" sensorial e inmediatamente, y que fundamentan a todo conocimiento. Los elementos primarios representan, supuestamente, los límites hasta los cuales se puede desglosar la experiencia empírica.

Así, pues, Mach, desde las posiciones del idealismo subjetivo, trató de fundamentar la necesidad de superar el dualismo entre lo síquico y lo físico, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el pensar y el ser. Por otro lado, subrayó la unidad de la psicología, física y las otras ciencias, así como la unidad metodológica de todas las ciencias. Pero la unidad de las ciencias se apoya, según Mach, en el supuesto de que todas tienen el mismo objeto: los elementos dados sensorialmente. Las ciencias particulares sólo descubrirían en cada caso de modo distinto, desde diferentes puntos de vista, las relaciones que existen entre estos elementos: si investigamos la conexión de los elementos que constituyen los cuerpos externos, sin tomar en cuenta ahí los elementos que constituyen nuestro cuerpo, entonces, los elementos de nuestra investigación son cuerpos físicos; si investigamos estos elementos en conexión con los elementos que constituyen nuestro cuerpo, entonces, estos elementos son las sensaciones. Los elementos primarios, por lo tanto según Mach, son los mismos, sólo su conexión difiere: en una conexión son elementos físicos, en otra, síquicos.

La tesis de Mach sobre la reductibilidad de todo conocimiento (y de la realidad) a la combinación de elementos dados sensorial e inmediatamente, encuentra su continuación en la filosofía del neorrealismo divulgado en Inglaterra y en Estados Unidos en las primeras décadas de nuestro siglo. El neorrealismo norteamericano busca, sobre todo, superar la oposición filosófica entre sujeto y objeto, entre lo subjetivo y lo objetivo. En cambio, el neorrealismo inglés se caracteriza por reconocer el acto de la concientización sobre el contenido de la experiencia en el sujeto, como un proceso específicamente subjetivo y consciente. (Ahí se manifiesta la influencia de la corriente "realista" europea que partió de los trabajos del filósofo austriaco Franz Brentano, quien distinguió entre contenido y actividad de la conciencia.) Mientras para los neorrealistas norteamericanos no existe ninguna diferencia principal entre sensación y "contenido neutral" de la



experiencia, porque éste, bajo ciertas condiciones y en determinada conexión, se convierte en aquélla; los neorrealistas ingleses, a principios del siglo XX, diferenciaban rigurosamente entre sensación y contenido independientes de la experiencia lo "dato sensorialmente" (*sense data*). El término *sense data* es de G. E. Moore y designa no solamente los elementos del contenido sensorial e inmediato de la experiencia, sino, también, el contenido de ilusiones, equivocaciones, sueños, etcétera, que, supuestamente, existen "objetivamente". El mundo de los "datos sensoriales" se convierte así en un ser con existencia autónoma (no en un modo del ser, sino en el fundamento de la realidad total). Al igual que el mundo de los cuerpos materiales físicos, al parecer también el mundo subjetivo debe ser reducido totalmente a combinaciones diferentes de "datos sensoriales", a "construcciones lógicas" específicas de "datos sensoriales", como propuso el joven Bertrand Russell. El empirismo y el fenomenalismo aparecen así en una forma lógica y en otra "objetivista". Tomamos un ejemplo para la "construcción" de la realidad a partir de "datos sensoriales" de los trabajos juveniles de Russell.

La posición en la cual se encuentra un "dato sensorial" cualquiera es la posición en el espacio individual que es específico para el sujeto que percibe (*percipient*). Russell distingue entre "dato sensorial" y "sensibilio". Un "sensibilio" se convierte en un "dato sensorial" cuando entra en contacto inmediato con el sujeto cognoscente; fuera de la relación con el sujeto el "dato sensorial" es solamente un "sensibilio". (Russell no aclara, si los "sensibilios" y "datos sensoriales" son idénticos en su contenido.) Cuando el sujeto cognoscente, por su movimiento en el espacio, afirma que diferentes "sensibilios" son "muy similares", los relaciona denominándolos "apariencias" de una y la misma cosa. En este caso, la cosa es el conjunto de sus "apariencias". Si  $k$  es un conjunto de perspectivas, en el cual alguna cosa  $\theta$  "aparece", entonces,  $\theta$  es una parte de los conjuntos  $k_1, k_2, \dots, k_n$ , es decir  $\theta$  es idéntico con el promedio de los conjuntos de "sensibilios", de los cuales cada uno no solamente se refiere a  $\theta$ , sino también a otras cosas.

La posición de los "sensibilios", en determinada perspectiva individual, es la posición desde la cual la cosa es observada por

determinado sujeto individual. La posición en la cual está la cosa, es la posición en la que determinados "sensibilios" aparecen. El psicólogo se interesa por la posición desde la cual los "sensibilios" son observados, el físico investiga la posición en la cual los "sensibilios" se encuentran.<sup>1</sup> Con ayuda de tales procedimientos, a continuación, Russell "construye" la invariancia de las cosas en el espacio y el tiempo, deduce el mundo de los átomos tratado en la física, etcétera. La finalidad de toda esta construcción consiste en comprobar que todo saber del contenido de la realidad y toda realidad misma (en el presente caso no se distingue entre uno y otro, pues se supone que sólo los "datos sensoriales" existen objetivamente) no es otra cosa que la simple combinación formal-lógica de un contenido dado que se identifica con los "datos sensoriales".<sup>2</sup>

No es difícil demostrar el carácter subjetivo-idealista de las construcciones de Russell. En efecto: así como se establece la realidad material de las "cosas físicas", de la misma forma también, se construye el mundo síquico del sujeto que percibe, es decir, desde el movimiento de un ser individual que percibe (*perceptiens*), en el mundo de los "sensibilios". Lo determinante es la especificidad del ángulo a través del cual el ser individual registra los "sensibilios". Sin embargo, el idealismo subjetivo de Russell se entrelaza de modo específico con un idealismo objetivo; los "sensibilios" mismos existen independiente de la conciencia. Pero esto no es suficiente para la refutación completa del punto de vista de Russell; hay que mostrar, por qué esta concepción es insostenible, por qué es impropia para explicar los hechos reales del conocimiento.

Esta refutación encuentra su mejor apoyo ahí donde el neopositivismo determina el lugar que ocupan en el saber las proposiciones sobre los hechos observados inmediatamente (la llamada proposición de los datos sensoriales). O sea, que los rasgos esenciales de la teoría empirista de Mach y Russell se reproducen en las nociones del positivismo lógico. El positivismo lógico plantea

<sup>1</sup> B. Russell, *Atomismo y lógica*. Londres 1954, p. 119 y ss. (en inglés).

<sup>2</sup> Más tarde Russell cambia sus concepciones. Al principio de los años 20 adoptó la tesis del neorrealismo americano de que no hay diferencia principal entre la sensación y el "material neutral" de la experiencia. Más tarde, no obstante, Russell unió el "movimiento neutral" con elementos del llamado realismo crítico.

el interrogante acerca de la relación de los "datos sensoriales" con el mundo de los cuerpos materiales, así como la pregunta acerca de la relación, de las proposiciones y los términos sobre los "datos sensoriales" (del llamado lenguaje fenoménico con las proposiciones y los términos de las cosas físicas (el llamado lenguaje objetivo). El positivismo lógico postula que una proposición del lenguaje objetivo equivale a una conjunción finita de proposiciones sobre "datos sensoriales"; es decir, es solamente una abreviación específica de las proposiciones que fijan en el lenguaje los resultados de las observaciones inmediatas simples. Sin embargo, es fácil demostrar que esta tesis no se apoya en ninguna comprobación seria. En realidad, cada proposición del lenguaje objetivo se demostró como idéntica, no con una conjunción finita, sino infinita de proposiciones sobre los "datos sensoriales". Esto quiere decir, que una proposición del lenguaje objetivo no es reducible a proposiciones del lenguaje fenoménico. La "aparición de la infinitud", en la tentativa de reducir el contenido de proposiciones del lenguaje objetivo a proposiciones sobre los "datos sensoriales", señala que en el lenguaje objetivo se da un contenido nuevo que no se deja reducir al contenido de comprobaciones "dadas sensorialmente". Esto permite que el llamado lenguaje objetivo se convierta en fundamento lingüístico del "sentido común", y que este lenguaje juegue un papel especial en la interpretación de teoría científicas.

Por lo demás, en los años 50, en las discusiones entre filósofos y lógicos ingleses y americanos se aclaró que el lenguaje objetivo tampoco se deja reducir a conjunciones infinitas de proposiciones sobre "datos sensoriales" (nos referimos a la discusión sobre el llamado fenomenalismo entre G. C. Lewis y otros.<sup>9</sup>)

<sup>9</sup> No abordamos más a fondo las teorías racionalistas sobre "lo dado", como fueron elaboradas en la filosofía burguesa del siglo XX por F. Brentano, A. Meinong, E. Husserl. Mientras las teorías empiristas de "lo dado" representan una reacción de las nociones de la filosofía empirista de los siglos XVII y XVIII (Berkeley y Hume), las teorías racionalistas, de las que se habla aquí, se orientan en la filosofía de Descartes y, especialmente, de Platón y Aristóteles. Dicen luchar contra el objetivismo e idealismo y reproducen ahí la concepción contemplativa de la filosofía de Platón y Aristóteles y de la filosofía escolástica. Se considera al conocimiento como una mira inmediata de ciertos seres ideales por el sujeto. El "acto" del conocer aparece así como inactivo, no como actividad del sujeto, sino como percepción pasiva de un contenido espiritual ya dado. Por esto no podemos compartir aquella opinión que interpreta la doctrina de Husserl sobre el sujeto cognoscente como una teoría idealista de la actividad del sujeto. Husserl se mueve desde una posición "realista", cercana a Brentano y Meinong, a un idealismo subjetivo: el mundo de los seres ideales es, según Husserl, creado por un sujeto

La objetividad real y el contenido real del saber no son resultado de que el sujeto cognoscente se mueva en los límites estrechos de lo dado inmediatamente, o de que clasifique y combine de alguna manera un contenido teórico terminado. En el proceso del conocimiento, la objetividad del saber se logra en la reconstrucción activa del objeto. Y, en cuanto que, lo "dado" inmediatamente del objeto, sólo expresa en la sensación uno de sus aspectos y ni siquiera el más esencial, mientras que no se puede separar la apropiación del objeto y que el sujeto trascienda el marco de lo dado en forma sensorial e inmediata donde el sujeto produce un contenido nuevo. Esta actividad del sujeto transforma lo "dado" poniéndolo en un nuevo contexto; lo integra en el sistema del saber ya adquirido, y le quita así el carácter de lo "dado", o sea, le da un carácter mediato. "Ni la naturaleza —objetivamente— ni la naturaleza subjetivamente existe de un modo inmediatamente adecuado al ser *humano*".<sup>4</sup>

Este hecho ha sido reconocido, bien o mal, por algunos filósofos "analíticos" modernos de Inglaterra y Estados Unidos, quienes investigaron problemas metodológicos del proceso científico del conocimiento. Estos reconocieron, por ejemplo, el gran papel que en la ciencia juegan los llamados conceptos abiertos. Los positivistas lógicos habían declarado que los conceptos teóricos en su esencia solamente representan una abreviatura taquigráfica para el material empírico que es dado en la experiencia sensorial. A partir de ahí también se explica la tesis neopositivista de que conexiones empíricas distintas determinan conceptos teóricos distintos, o, como dice la tesis correspondiente del operacionalista Bridgman, que "distintas operaciones de medición determinan distintos conceptos". Sin embargo, la situación real de la ciencia demuestra que cualquier concepto teórico no es de ninguna forma un reconocimiento simple de lo dado empíricamente. Su contenido no se deja reducir a la cantidad de cosas empíricamente dadas, a las que el concepto es aplicable en una

trascendental. Pero también en las obras tardías de Husserl, no se entiende al sujeto, en el sentido de la tradición de la filosofía alemana clásica, como principio de la actividad, sino más bien —así la tradición de Descartes —como ser ideal originario e inmutable.

Nuestra crítica acerca de la concepción gnoscológica de lo "dado" se refiere tanto a las teorías empiristas como a las racionalistas de este tipo.

<sup>4</sup> C. Marx, "Crítica de la dialéctica hegeliana y filosofía en general", en C. Marx-F. Engels, *La sagrada familia*, ed. cit., p. 60.

etapa dada del desarrollo del conocimiento. Los conceptos teóricos no tienen un carácter "cerrado", sino "abierto". Su contenido nunca se determina completamente por aquellas conexiones empíricas, a las que pueden ser aplicadas en una etapa dada, sino siempre trasciende este marco. Contenido y extensión de conceptos teóricos siempre quedan, hasta cierto grado, indeterminados, y sólo se hacen más precisos en la medida en que se desarrolla el conocimiento científico. Por esto es posible extender los conceptos teóricos, "abiertos" a situaciones empíricas principalmente nuevas que en ocasiones difieren esencialmente de las situaciones para las cuales estos conceptos originalmente se introdujeron, por ejemplo, en la física moderna se aplica el concepto "masa" a hechos que no han podido ser considerados en la física clásica que introdujo este concepto por primera vez. Lo mismo es válido para los conceptos "tiempo", "temperatura", etcétera. Todo esto demuestra que el carácter "abierto" de los conceptos teóricos representa una gran ventaja frente a las apreciaciones empíricas. También se relaciona con esto el que los conceptos poseen potencia anticipativa y que garantizan la unidad del sistema del saber científico, la continuidad en el desarrollo del conocimiento.<sup>5</sup> Una teoría científica en la que los conceptos teóricos serían solamente una abreviación de datos empíricos, sería incapaz de explicar hechos nuevos. Para la ciencia, una teoría construida según las recetas positivistas, no tendría ninguna fuerza inventiva.

El desarrollo del conocimiento no solamente se distingue porque "trasciende" los límites de lo dado inmediatamente, sino, también, porque el llamado "lo dado" se absorbe en el sistema del saber existente, y se transforma así de un saber "dado" en un saber mediato; más exactamente, se conduce a la unidad de lo "dado" y lo mediato. La separación metafísica entre saber inmediato y saber mediato se demuestra como insostenible, con el paso real del conocimiento incompatible.

Podemos ilustrar nuestra idea con un ejemplo concreto del desarrollo del saber científico. Antes, sin embargo, queremos señalar que el saber inmediato que juega un papel en el desarrollo

<sup>5</sup> Sobre el análisis lógico de la función de los conceptos "abiertos" en la ciencia, véase: A. Pap, *Semántica y verdad necesaria*, New Haven 1958, pp. 102 y ss.; R. B. Braithwaite *Explicación científica*, Cambridge 1953, pp. 50 y ss. (en inglés).

de la ciencia, se presenta en dos tipos diferentes: 1) saber absolutamente inmediato (sensación), que se una fuente del conocimiento como tal; 2) saber relativamente inmediato, es decir, saber que en el sentido estricto de la palabra también es mediato (a través del lenguaje, las categorías cognoscitivas existentes, etcétera), pero que desde el punto de vista de una ciencia determinada puede ser tratado como inmediato, porque el contenido de los conceptos que componen este saber, no depende de otros conceptos de la misma ciencia, sino que esta supuesto como dado. Es evidente que el saber inmediato del primer tipo (la sensación) es el fundamento del conocimiento humano como tal, y también del conocimiento científico. En lo que se refiere al segundo tipo del saber inmediato, que también representa una componente en el sistema del saber científico, la situación se presenta distinta. El lugar de este saber en el sistema de la ciencia y su contenido se transforman en la medida en que se desarrolla la praxis social-histórica.

Pasemos ahora a la transformación del lugar que ocupa el saber relativamente inmediato en el sistema de la ciencia, en el proceso de desarrollo del conocimiento científico. Como ejemplo usamos el desarrollo del concepto empírico "elemento químico" el cual B. M. Kedrow analizó a fondo.<sup>6</sup>

La historia de la química conoce dos definiciones del concepto "elemento químico". Una determina el elemento en el contexto del modelo teórico de los átomos, que en su caso fue defendida por los químicos (la definición teórica del concepto de elemento); otra se basa "exclusivamente en la característica de la no-divisibilidad o en la no-desintegración de la sustancia, es decir, en una característica meramente analítica".<sup>7</sup> El elemento se determina en este caso por este o aquel límite dado de la divisibilidad de la sustancia. "Esta última determinación incluye solamente aquello que puede ser establecido inmediatamente en la observación sobre el análisis de la sustancia en el laboratorio, y nada más..."<sup>8</sup> Aquí se trata del concepto empírico de elemento. Kedrow prosigue la historia del desarrollo de ambos conceptos y llega a la conclusión fundada de que lógicamente es preferible

<sup>6</sup> B. M. Kedrow, *La evolución del concepto de elemento en la química* (Moscu 1956) (en ruso).

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 20.

una determinación teórica del concepto "elemento". Pero ahí tampoco pierde de vista de que es posible, y en ciertas circunstancias también conveniente, determinar empíricamente los significados de estos o aquellos términos científicos. En la aclaración del papel del saber inmediato en la construcción de un sistema científico, para nosotros, es hasta más favorable analizar la evolución del concepto empírico "elemento químico". Es más ventajoso porque el contexto entre contenido del concepto y experiencia se presenta aquí mucho menos complicado.

En el siglo XVIII el famoso químico francés Lavoisier dio una definición del elemento químico, que dice lo siguiente: "Elemento es una sustancia que de ninguna manera es divisible". Acerca de esta definición de Lavoisier, Kedrow considera: "Tenemos aquí una definición meramente empírica descriptiva y a la vez meramente analítica. Lavoisier no hace ninguna hipótesis, ni sobre la construcción de los elementos, ni sobre su naturaleza como tal." Además, dice Kedrow: "Para nosotros ahora es importante comprobar que Lavoisier no caracteriza más detalladamente aquellos modos de procedimiento, en cuya aplicación la sustancia dada que se llama elemento se comprueba como indivisible. Lavoisier está considerando *todos* los modos de división que en general se conocen". En otras palabras, desde el punto de vista de Lavoisier, tanto los modos de división del elemento como también las reacciones de la sustancia supeditada al experimento son inmediatamente evidentes y no requieren de ningún análisis científico.

Sin embargo, en el año 1903, se dio un descubrimiento que hizo necesaria una revisión de la definición de Lavoisier. "...Se comprobó la desintegración espontánea, natural de elementos. Ahora, para poder conservar la vieja definición, era necesario distinguir la característica de la no-divisibilidad en *natural* y *artificial*. Debido a la radioactividad, la primera característica no pudo ser atribuida a los elementos químicos. La segunda, sin embargo, parecía todavía acertar. Consecuentemente, la determinación anterior de una no-divisibilidad absoluta de los átomos, que era fundamento de la definición de los átomos, de Lavoisier, fue sustituida por la nueva determinación de una no-divisibilidad artificial".\* El químico Gorbow formuló la nueva definición del ele-

\* Ibid., p. 25.

mento químico como sigue: "Elemento es una sustancia que no es divisible por ninguna manera artificial".

Esta nueva determinación del concepto químico no se distinguió de la definición de Lavoisier solamente por la característica "maneras artificiales de división" en cuanto a los modos de división. Para Lavoisier no existió ni siquiera el concepto general de "modos de división" con los conceptos particulares de "modos artificiales de división" y "modos naturales de división". El concepto "modo de división" era entendido por él como concepto no analizable, es decir, inmediatamente evidente. Por esto, el paso de la definición de Lavoisier a la definición de Gorbow no significa solamente una diferenciación del concepto general en dos sub-conceptos, sino la división del concepto general mismo en el resultado de su diferenciación. En oposición a la definición de Lavoisier, en la definición de Gorbow el significado del concepto "experimento" es proporcionado por el sistema científico al cual este concepto pertenece.

En el año 1912 se descubrió la naturaleza compleja del elemento neón, en el cual una parte de los átomos posee el peso atómico 20 y otra parte el peso atómico 22. Generalizando este descubrimiento se introdujo el concepto "isótopo". Poco después se comprobó que los isótopos pueden ser divididos por medios físicos. Pero esto significó que también la definición de Gorbow, que partía de que los elementos químicos no son divisibles por medios artificiales, contradecía los nuevos hechos. Para salir de esta situación, el químico alemán F. Panet propuso un nuevo concepto empírico de elemento que se formula como sigue: "un elemento es una sustancia que de modo químico no puede ser dividido artificialmente".<sup>10</sup> Esta definición era el resultado de otro análisis del concepto "modo de división": ahora también se distinguió entre modos químicos y físicos de la división artificial. Continuando el desarrollo de la ciencia, también la definición de Panet se demostró tan insostenible como la de Gorbow.<sup>11</sup> Entonces tenemos que fijar que en la evolución del concepto empírico de elemento, finalmente se reflejaron características, cuyo significado, también desde el punto de vista de la química, no pudo ser comprendido como dado inmediatamente. Esto es, la

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 41 y ss.



diferenciación entre modos de división químicos y físicos, si se quiere realizarla con rigor lógico, supone toda una teoría acerca de la relación mutua entre procesos químicos y físicos. Si se quisiera conservar consecuentemente la definición dada por Panet, entonces, se debería reconocer que la evolución del concepto empírico de elemento integró conceptos en esta definición que solamente pueden ser determinados teóricamente (como sería, el concepto "químico").

El ejemplo que escogimos nos permite formular las siguientes conclusiones: el progreso de la ciencia consiste particularmente en que el saber relativamente inmediato influye en el sistema científico dado. Así, obtiene en la ciencia una posición derivada, es decir, el sistema dado del saber científico se convierte en saber mediató. El desarrollo del conocimiento científico observa la tendencia de que la cantidad de conocimientos inmediatos disminuye en la medida que acumula la cantidad de conocimientos mediatos. Pero también hay que señalar que en cada etapa de desarrollo de una ciencia, encontramos conocimientos que en esta ciencia son dados como relativamente inmediatos. Cuáles son los conocimientos que pertenecen a la categoría de los inmediatos, eso depende del nivel de desarrollo de la actividad productiva social. El límite entre saber relativamente inmediato y saber mediató es fluyente. La tendencia de desarrollo de la ciencia se caracteriza por la transformación del saber relativamente inmediato en saber mediató.

En este contexto es interesante analizar la teoría de la definición de conceptos científicos, que ofrece la filosofía del operacionalismo, ampliamente difundida en los países capitalistas. El operacionalismo dice que el significado de cada concepto científico debe de ser determinado por las llamadas definiciones operacionales. Subraya, especialmente, que el proceder del físico que realiza un experimento (las "operaciones físicas") se integra en el experimento. Hay que admitir que las llamadas definiciones operacionales son útiles en ocasiones y, también, que se aplican en la práctica de la investigación científica.

El aspecto que provoca las objeciones es otro. Primero, la tesis del operacionalismo respecto a que las cosas con las que trata el físico no existen independientemente de su proceder experimental, es desde su inicio una tesis falsa idealista-subjetiva. En segundo lugar, no se puede aprobar la absolutización de las

definiciones operacionales. Es decir, la mayoría de los conceptos científicos no se dejan determinar por medio de definiciones operacionales. En tercer lugar, es falso que el significado de las "operaciones físicas" sea absolutamente inmediato, absolutamente seguro y en principio no analizable. El autor originario de la teoría operacionalista, el conocido físico experimental americano P. W. Bridgman, consideró posible estabilizar la ciencia por medio de proposiciones operacionales y hacerle recobrar aquella "confianza en sus conclusiones", lo cual supuestamente había perdido por el descubrimiento de la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica. El error de la física clásica consistió, según Bridgman, en que muchas veces operaba con conceptos que no poseían ningún significado operacional. Había que manejar los conceptos de tal forma que, en el futuro, fueran imposibles los cambios de conceptos tal como fueron realizados por Einstein. Bridgman indica que el mérito de Einstein consiste precisamente en haber mostrado en la teoría espacial de la relatividad, que los conceptos físicos no deben ser determinados con respecto a las propiedades de los cuerpos, sino con respecto a las operaciones de medición. De tal manera Einstein no descubrió nada nuevo sobre la naturaleza del espacio y del tiempo, sino sólo analizó las operaciones aplicadas en la medición de espacio y tiempo.

Se puede demostrar sin dificultad que la tesis metafísica del operacionalismo, que afirma la existencia de "operaciones físicas" absolutas que poseen un significado inmutable, no analizable, no resiste la comparación con el desarrollo real de la ciencia. Veamos, por ejemplo, cómo el positivista lógico Philipp Frank, en una publicación más reciente, trata de describir el desarrollo de la física desde las posiciones operacionalistas. Frank dice que la esencia de las definiciones operacionales consiste en coordinar el concepto que hay que determinar, con el procedimiento técnico, necesario para la producción del objeto descrito por este concepto.<sup>12</sup> Afirma que las definiciones operacionales son los eslabones que unen los conceptos abstractos con el lenguaje de la observación.<sup>13</sup> Desde las posiciones operacionalistas, Frank analiza las leyes del movimiento de Newton. Pregunta:

<sup>12</sup> Ph. Frank, *Filosofía de la ciencia. El enlace entre ciencia y filosofía* (Englewood Cliffs, N. J., 1957, p. 75 (en inglés).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 20.

"¿cuál es el sentido de ambas leyes de Newton?" Su respuesta dice: "encontraremos que estas leyes en la formulación de Newton no contiene su significado operacional. ¿En qué consiste el significado operacional de la ley de la inercia? Una causa de muchos malentendidos, entre los estudiantes de física es el hecho de que la mayoría de los textos de lectura no señalan que esta ley pierde su sentido sin la definición operacional de sus términos. El mismo problema existe con respecto a la segunda ley: 'aceleración', ¿con respecto a qué? Debe de decir: 'aceleración con respecto a un cuerpo determinado', pero de este cuerpo no se habla, así que las leyes tomadas para sí pierden su sentido".<sup>11</sup>

Frank acierta en que para Newton el concepto "sistema de referencias" todavía no era objeto de un análisis lógico. Para Newton todavía no surgían los problemas que resultan de la posibilidad de existencia de diferentes sistemas de referencias. Pero de ahí no se puede concluir que por ello las leyes del movimiento formuladas por Newton pierdan su sentido. Newton partió de que sus leyes poseen sentido dentro de un sistema determinado de referencias; como tal sistema de referencias le sirvió la Tierra. Sin embargo, consideró este sistema de referencias, como inmediatamente evidente y que no requiere del análisis. La formulación de las leyes del movimiento en la teoría especial de la relatividad, con respecto al análisis del concepto "sistema de referencias", sin duda, significa un paso hacia adelante. Pero no es difícil demostrar que también en la teoría de Einstein se encuentran conceptos no analizados, intuitivamente aceptados, cuyo análisis, en el futuro, puede plantearse como necesario en el contexto del desarrollo de la ciencia y de la praxis. No tiene sentido hablar de definiciones operacionales "absolutas".

Finalmente, también Frank se ve obligado a reconocerlo. Escribe: "Tenemos que describir una serie de operaciones físicas que tenemos que realizar para poder coordinar el concepto (por ejemplo, la longitud de una vara de hierro) en cada caso con un valor unívocamente determinado. Sabemos que la 'longitud' depende de la temperatura, la presión, la carga eléctrica y otras propiedades físicas. Desde la teoría de la relatividad de Einstein sabemos que la longitud de un cuerpo 'cambia' con su velocidad. Por esto la descripción con la cual medimos la longi-

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 161

tud, también contiene la operación con la cual mantenemos constantes la temperatura, la presión, la velocidad, etcétera (...). Para saber cómo poder medir una longitud y a la vez conservar constantes los factores como presión, temperatura, velocidad, etcétera, tenemos que conocer muchas leyes físicas. (Pero, en la mayoría de los casos, las leyes físicas no son simples generalizaciones de la experiencia, sino que se derivan de la teoría. —W. A. L.) De ahí que cada definición operacional de una entidad particular, como la de la longitud, hay que tomarla con cuidado y considerarla como definición aproximada".<sup>13</sup> Más, en esencia, esto significa la confesión de que el operacionalismo, del cual Frank en su libro se declara expresamente partidario, ha fracasado. Significa que la oposición metafísica entre saber inmediato y mediato es insostenible.

Así, podemos establecer: si bien es cierto que el conocimiento empírico es la base del sistema de conocimientos científicos, su contenido, sin embargo, se transforma de acuerdo al desarrollo de la ciencia. El saber relativamente inmediato que se integra como componente necesario en el saber empírico, depende en su contenido del nivel de desarrollo del sistema científico en su totalidad, y este nivel por su parte se determina por el desarrollo de la actividad productiva social. Pero ésta también determina el grado hasta dónde es analizado el saber relativamente inmediato que se integra como componente en el saber empírico. Determina, entonces, en el marco de una ciencia dada, el límite entre saber relativamente inmediato y relativamente mediato.

De nuestra exposición resultan una serie de consecuencias:

2.1.1. Se ha comprobado que la llamada evidencia, realmente juega un papel determinado y bastante importante en el proceso del conocimiento. Coincidimos con K. S. Bakradse en que "el principio de la evidencia no sólo perdió su crédito porque se abusó de él en la historia de la filosofía y ciencia (tratando de colocarlo en el lugar de comprobaciones rigurosas), sino también porque muchas tesis que aparecían como evidentes, se demostraron falsas. A pesar de ello, este principio sigue siendo un momento sin el cual también la comprobación más rigurosa no puede existir. (...) En muchos casos simplemente vemos

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 312.

cómo en la práctica se afirma una tesis para cuya verificación nos hemos orientado en la experiencia, el experimento y la praxis en general. (...) Pero la validez de una conclusión no puede ser sin un momento de la evidencia. Por esto somos capaces de sacar de unas premisas dadas una conclusión determinada".<sup>16</sup>

Simultáneamente hay que subrayar que la evidencia no es un criterio adicional de verdad, que exista al lado del criterio de la praxis, ni siquiera es un momento estable, estático, dentro del criterio de la praxis. Como se deduce de lo anterior, la evidencia, el carácter inmediato de un saber o determinados aspectos del saber, se deriva plenamente de la praxis. Puesto que la praxis se encuentra en un movimiento y desarrollo continuo, por esto, también, la evidencia, el carácter inmediato del saber, es de naturaleza completamente histórica.

El racionalismo de los siglos XVII y XVIII contrastó el saber empírico como saber poco claro, confuso, con el saber racional, como saber claro y distinto. Esto contiene en forma distorsionada el supuesto de que el desarrollo del conocimiento que ofrece una imagen acertada sobre el objeto investigado, coincide con el análisis, desglosamiento y la mediación del saber captado intuitivamente y su incorporación en un sistema lógico, racional. A la vez, la comprensión de la evidencia por parte de los racionalistas metafísicos difiere de la nuestra principalmente. Para los racionalistas metafísicos, la evidencia es también el punto de partida de la deducción, que es idéntico con el saber claro y distinto y a la vez, estable e inmutable. En realidad, como vimos, la evidencia adolece de deficiencia analítica. Por lo tanto, cuando se incorpora en el sistema del saber racional, puede su carácter de "ser dado" inmediatamente; entonces, se presenta como resultado de una mediación, más exactamente, como una unidad de lo inmediato y lo mediato.<sup>17</sup>

2.1.2. El desarrollo del conocimiento conduce a que ideas nuevas entren en una relación mutua con su punto de partida

<sup>16</sup> K. S. Bakradje, *Compendio de la historia de la filosofía burguesa moderna y contemporánea*. Tbilisi 1960, pp. 526 y ss. (en ruso).

<sup>17</sup> Hay que diferenciar entre "evidencia" y "convicción". "Evidencia" es un concepto gnoseológico. Refleja la relación de un saber con el nivel social del sistema de saber. "Convicción", en cambio, es un concepto psicológico. De un saber del mismo contenido, un hombre puede ser convencido y otro no, según su nivel cultural, su educación, etcétera.

que antes apareció como saber "dado". Se funden en el nuevo sistema del saber, y así se transforman en su contenido. De ahí resulta que también el llamado sentido común, que se presenta aparentemente como algo dado inmediatamente, en realidad es resultado de un desarrollo histórico largo y continuo, de una mediación racional. Esta mediación la elaboró la sociedad, y se fijó en las estructuras y palabras del lenguaje, en el sistema de las costumbres y representaciones ideales de la sociedad, en las diversas formas culturales. El "sentido común" del antiguo griego, que vio en cada árbol y en cada piedra una divinidad escondida, es algo completamente distinto del "sentido común" del hombre civilizado, del presente, y que entiende a la naturaleza como un sistema que funciona según leyes. Y en lo que se refiere a la base empírica del saber teórico-científico, ésta se diferencia de los elementos del saber del "sentido común" por su incorporación en determinada teoría científica.

Hay que reconocer el papel importante que "desde abajo" juegan las categorías del "sentido común" en la interpretación de los conceptos de una teoría científica. Pero, a la vez, hay que establecer que el contenido del saber empírico no se reduce a aquello que tal interpretación pueda expresar. También comprende contenidos que se derivan de la interpretación "desde arriba", es decir, de que se le atribuya a los conceptos teóricos iniciales un sentido físico. Así, el contenido del saber empírico, representa una síntesis específica de ambas interpretaciones. Por ejemplo, en el caso siguiente: "un cuerpo dado que se observa en el experimento, sucumbió a una corriente electrónica de la fuerza  $x$ ". Esta proposición la atribuimos al saber empírico, aunque con el concepto de electrón no se puede obtener ninguna interpretación adecuada por medio de los conceptos del "sentido común", si no es interpretando "desde arriba". El desemboque del saber empírico en el sistema de los conceptos teóricos, del cual hemos hablado, también explica el hecho de que su contenido no se conserva constante, sino que cambia con el desarrollo de la teoría.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> De lo dicho se desprende, que tan inevitables son las nociones de aquella escuela filosófica que, en nuestros días, predomina en la filosofía inglesa. Nos referimos a la corriente del llamado análisis del lenguaje común que partió de G. Moore y Wittgenstein. Sus representantes sostienen que el conocimiento, desde el principio, no puede trascender el contenido que está comprendido en la totalidad de los significados del lenguaje co-

2.1.3. No es extraño que los positivistas lógicos fracasasen, tanto en el análisis estructural de las teorías científicas desarrolladas, como en el intento de comprobar que el contenido de todos los conceptos teóricos puede ser representado principalmente como una construcción lingüístico-lógica de hechos "dados", absolutamente inmediatos. Todos los esfuerzos en el sentido de cristalizar este "dado" en su forma pura, se han demostrado infructíferos. Ya Ludwig Wittgenstein, en su *Tractatus lógico-philosophicus*, tenía que admitir que los hechos de los átomos que constituyen el mundo y que pudiesen ser representados en las proposiciones elementales, no pueden ser considerados como dados inmediatamente al sujeto. Más bien, debían ser postulados en coherencia con la teoría lógica que él elaboró en aquel entonces (estos hechos, explicó Wittgenstein, tienen que ser supuestos para que tengan sentido las proposiciones elementales).<sup>19</sup>

Después de haber fracasado en el intento de identificar el saber empírico con la consideración inmediata de algo "dado", y de tener que reconocer la dependencia de su contenido de aquél de cada teoría científica, en los años treinta, los positivistas lógicos llegaron a otra conclusión metafísica. Consideraron que el saber empírico no tiene ninguna relación con la experiencia sensorial, con la acción recíproca inmediata entre sujeto y objeto; que, más bien era una construcción lógica vacía al igual que lo representa el saber teórico según la opinión de estos filósofos. Todo el sistema del conocimiento científico se encuentra —por así decirlo—, en el vacío y aparece completamente separado del objeto. Propositiones que se refieren al objeto, a la realidad (que tienen un "modus material") se dejan, supuestamente representar siempre como proposiciones que tratan solamente con

mún (*ordinary language*). Las teorías lógicas, matemáticas y científicas en general, según esta opinión, son solamente cálculos acordados que sirven a la traducción indirecta de las informaciones contenidas en el lenguaje común. La tarea del filósofo será descubrir los significados del lenguaje común, describirlos y eliminar las paradojas que supuestamente nacen cuando se usa las palabras en un contexto diferente del cual se las usa "comunmente". El lenguaje "común" —o el lenguaje del "sentido común" como lo llama G. Moore— se transforma así en algo absoluto e inmutable, algo dado eternamente. Es significativo que todos los esfuerzos de los "analíticos" ingleses de definir de alguna manera exacta el concepto del "lenguaje común", han fracasado (Véase: M. J. Charlesworth, *Filosofía y análisis lingüístico*, Liouvain, 1959 (en inglés)).

<sup>19</sup> Véase G. E. M. Anscombe, *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, 2da. ed., Londres, 1959, pp. 28 y ss. (en inglés).

palabras (que poseen un "modus puramente formal"). La realidad objetiva desaparece, y solamente queda el lenguaje que es construido más o menos condicionado por el sujeto y sin conocimiento de aquello a lo cual se refiere. Queda completamente a cargo de la arbitrariedad, qué saber que fija hechos, se considera como "elemental". En este punto los neopositivistas especulan sobre el hecho real del desarrollo científico, en el que un saber determinado que aparece en un sistema como inmediato, en otro puede aparecer como mediato.

En realidad, como vimos, la pregunta acerca del contenido del saber empírico no se determina de ninguna forma por esta o aquella convención arbitraria, sino por el nivel de desarrollo de la ciencia y el grado de desarrollo de la actividad práctica social-productiva. El saber empírico comprende siempre como uno de sus componentes esenciales, al saber absolutamente inmediato a las sensaciones, pero también comprende saber relativamente inmediato. Este se transforma en su contenido, pero aun este cambio mismo es completamente racional, se determina por la profundización de nuestro saber sobre el objeto investigado y por la profundización del análisis de sus distintos aspectos.

Ya Hegel había visto muy claramente el sinsentido metafísico de la oposición entre saber inmediato y mediato. Decía "que no hay nada, nada en el cielo o en la naturaleza o en el espíritu o donde sea, que no contenga tanto la inmediatez como también la mediatez, así que estas determinaciones se demuestran como *no-separadas e inseparables*, y aquella oposición como algo que es nada. (...) Lo esencial para la ciencia no es tanto que algo puramente inmediato sea el inicio, sino que el todo de la misma es un ciclo en sí mismo, en donde lo primero se convierte también en lo último, y lo último también en lo primero".<sup>20</sup> Lenin anotó estas ideas de Hegel afirmativamente y agrega: "Todo es mediato, unido mutuamente, unido por transiciones".<sup>21</sup>

Si resumimos el resultado de nuestro discurso sobre la pregunta acerca de la relación mutua entre lo "dado" y lo "construido" en la relación cognoscitiva de sujeto y objeto, llegamos a la conclusión de que el objeto, en la plenitud total de sus pro-

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, 1a. parte Leipzig, pp. 52, 56 (en alemán).

<sup>21</sup> V. I. Lenin, "Cuadernos Filosóficos", en: *Obras Completas*, edición Ed. Akal, España y Ediciones de Cultura Popular, México, 1979, t. 46.



piedades, no es dado al sujeto y tampoco es el resultado de una construcción subjetiva. El saber sobre el objeto no es, ni resultado de una percepción inmediata de los "flujos" que salen del objeto, ni una "objetivación" del contenido de la conciencia del sujeto. El sujeto reproduce activamente el objeto, elaborándose un nuevo contenido teórico que no es reducible a las ideas que eran la base originaria de la actividad cognoscitiva del sujeto. Como hemos demostrado, fracasan y llevan a contradicciones insuperables, todos los ensayos de separar entre lo "dado" del objeto y la actividad del sujeto, de representar ésta como algo específicamente subjetivo a la cual le hace falta el contenido objetivo (como psicológicamente "cómodo", como construcciones lógico-lingüísticas vacías, etcétera). Las dificultades se eliminan, si se parte de que la actividad del sujeto no es otra cosa que su movimiento relativo al objeto, que el desglosamiento del objeto es relativo a la propia estructura de éste. El sujeto nunca se trata a sí mismo, sino siempre a un objeto; penetra en el objeto. Este contexto inmediato entre sujeto y objeto también se manifiesta en la sensación, en la cual está contenido potencialmente nuestro saber sobre el objeto en forma oculta, no desarrollada, no analizada.

El saber no posee ninguna subjetividad "originaria". El saber subjetivo no es ni un saber que expresa la "especificidad" del sujeto, ni un saber en el cual el sujeto capta al objeto por medio de sus propias formas específicas de percepción y pensamiento, las cuales son distintas al objeto (las "cualidades secundarias", etcétera). Saber subjetivo es saber precisamente del objeto, un saber que no contiene nada que no se refiera al objeto mismo, pero que al mismo tiempo es unilateral, incompleto y que no comprende al objeto en todas sus mediaciones. (Señalamos que nos preocupa aquí el proceso del conocimiento que transcurre bajo condiciones normales, es decir, el sujeto síquica y físicamente normal, así como una relación mutua continua del sujeto con el objeto real). El movimiento y desarrollo del saber es movimiento del saber subjetivo al saber objetivo. Así, sensación y percepción son subjetivas en lo relativo al saber que aparece como resultado del pensamiento. Las tesis del "sentido común" son subjetivas en lo relativo a las tesis objetivas de la ciencia. El movimiento de lo subjetivo a lo objetivo en el proceso cognoscitivo no es, sin embargo, cualquier tipo de transi-

ción desde la subjetividad "originaria". Lo subjetivo y lo objetivo se encuentran en oposición dialéctica, y cualquier separación metafísica de ambos conduce a errores. De hecho, la subjetividad de estas o aquellas formas del saber sólo se manifiesta cuando el sujeto ya ha elaborado un saber objetivo que comprende adecuadamente aquellas circunstancias, las cuales el saber subjetivo las observaba en forma menos adecuada. Por ejemplo, la subjetividad de aquella noción del "sentido común" de que el Sol se mueve alrededor de la Tierra, sólo se hace evidente, si el sujeto puede comprobar la tesis de que en realidad es la Tierra la que se mueve alrededor del Sol. Así, el paso hasta más allá de los límites de la subjetividad es, a la vez, la evidencia de su subjetividad. Mientras el sujeto no adquiere un saber objetivo, tampoco posee una representación de la subjetividad de su saber anterior.

Al mismo tiempo, el saber anterior, que aparece como subjetivo en relación con el saber posterior que refleja el objeto en forma más adecuada, no es simplemente eliminado por el paso del conocimiento, sino que se integra como momento en el saber posterior, y encuentra en la estructura del nuevo saber objetivo su explicación. Así, la tesis "el Sol sale y se pone" se explica por el saber objetivo sobre el movimiento de la Tierra alrededor del Sol, en cuanto que se considera la posición del observador. Se demuestra que también la noción del "sentido común" sobre el movimiento del Sol alrededor de la Tierra, refleja determinadas circunstancias objetivas, aunque este reflejo sea bastante superficial.

De este modo se puede considerar todo saber confirmado por la praxis, como objetivo, como saber orientado al objeto. El desarrollo del conocimiento aparece como movimiento conforme al objeto, como transición de las "capas" más externas a otras más profundas del objeto y, a la vez, como descubrimiento y desglosamiento del objeto en su totalidad. En este sentido también las llamadas cualidades secundarias (color, olor, etcétera) no son cualidades propias de la naturaleza del sujeto cognoscente, sino cualidades del objeto mismo, aunque sean tales que reflejan una capa bastante externa de las relaciones con el objeto, y por esto son explicadas en forma más adecuada en las teorías científicas. El hecho de que, en general, el estado subjetivo de las llamadas cualidades secundarias nunca se determina por la "natu-

raleza" del sujeto cognoscente, sino por su relación con el objeto, se aclara por la razón de que los filósofos trazan los límites entre cualidades "primarias" y "secundarias", conforme al nivel de su conocimiento sobre la estructura real del objeto. Así, para Descartes, pesadez e impenetrabilidad eran cualidades subjetivas, "secundarias", porque consideraba posible explicar el movimiento de los cuerpos materiales por medio de conceptos puramente geométricos. Locke incluía la pesadez en las cualidades "primarias"; esto es, fue partidario de la física de Newton, en la cual uno de los conceptos fundamentales era el concepto de masa.

De la misma manera también se puede demostrar que todo saber es subjetivo. Una característica de todo saber es no ser absoluto, es decir, que no puede revelar todas las conexiones y mediaciones del objeto. Contiene en sí mismo la necesidad de trascender sus propios límites, de evidenciar su propia subjetividad. El saber no es idéntico con el objeto y, en este sentido, es subjetivo. "Conocer es la aproximación eterna, infinita del pensamiento al objeto. El reflejo de la naturaleza en el pensamiento humano, no es 'muerto', no es 'abstracto', *sin movimiento, sin contradicciones*, sino que hay que comprenderlo en el proceso eterno del movimiento, en el surgimiento y superación constante de las contradicciones".<sup>22</sup>

## 2.2. *El papel del criterio de la invariación en la reconstrucción del objeto. Interpretaciones filosóficas de cuestiones metodológicas en las ciencias naturales.*

El objeto del saber aparece como algo cuyas propiedades son independientes de este o aquel "punto de vista" del sujeto, independiente de cómo se le aparece al sujeto. En el proceso del conocimiento esto se manifiesta en que el sujeto elabora relaciones del objeto de cierta forma invariante, es decir, estables, generales, independientes del punto de vista cambiante del sujeto. En el pensamiento, estas permiten unir a un sistema único objetivo, las diferentes propiedades y relaciones del objeto, ya que la existencia de las mismas es lo que posibilita diferentes nociones subjetivas.<sup>23</sup> En cambio, aquellas nociones sobre los aspectos del

<sup>22</sup> V. I. Lenin- *Ibid.*

<sup>23</sup> Véase: S. L. Rubinstein, *Ser y Conciencia. El lugar de lo psíquico en la conexión general de los fenómenos en el mundo material*, Berlín 1966. 4a. edición p. 116 (en alemán).

objeto que dependen de los diferentes puntos de vista y sistemas de referencias del saber, y que no se dejan integrar en un sistema de premisas objetivas, son consideradas por el sujeto como subjetivas, ilusorias, como no conformes con la realidad objetiva.

El desarrollo del conocimiento demuestra que para el saber objetivo juega un papel importante, precisamente, la comprensión de aquellos aspectos del objeto, que son invariantes no sólo en lo relativo a las "perspectivas" cambiantes del sujeto, sino también en lo relativo a las muchas condiciones externas distintas. Algunas de estas condiciones no poseen ninguna relación inmediata con la estructura física y fisiológica del sujeto, con los procedimientos de medición aplicados por él, con la determinación del sistema de referencias, etcétera. El problema de como aparece el objeto según el punto de vista del sujeto en esta o aquella "perspectiva", en un caso especial del problema más general de cómo las relaciones invariantes pueden manifestarse por medio de conexiones y propiedades variantes.

En este contexto señalamos una serie de ejemplos en las ciencias naturales, los cuales documentan el gran significado metodológico de nuestro problema.

En la sicología aparece como problema de la constancia perceptual. Este problema consiste en lo siguiente. Un objeto que es percibido por nosotros a una distancia de 50 cm produce en la retina una imagen dos veces más pequeña que un objeto percibido a una distancia de 25 cm. El tamaño en que percibimos el objeto, sin embargo, es el mismo en ambos casos. En la sicología, esto se llama constancia del tamaño percibido de un objeto a pesar de las diferentes distancias de la percepción. El sujeto no percibe la proyección del objeto en la retina, sino el objeto mismo que existe independiente del sujeto y, en especial de la relación que se encuentra el sujeto respecto al objeto. Marx señaló el significado de este problema en *El Capital*: "De modo análogo, la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo".<sup>24</sup>

La constancia perceptual no se expresa solamente como invariancia del tamaño visto de un objeto con distancias de percep-

<sup>24</sup> Carlos Marx, *El Capital*. Ed. Siglo XXI, México, 1975, vol. I. p. 111.

ción distintas. También se expresa como invariancia con respecto a la percepción de la configuración de un objeto que gira en lo relativo a la línea visual. La forma de un objeto plano solamente se refleja en la retina del ojo completamente adecuado si la superficie del objeto dado se encuentra en posición vertical con la línea visual. Si hay una declinación de esta posición, la imagen en la retina se distingue en mayor o menor grado de la forma propia del objeto. Pero la configuración percibida del objeto, o no se distingue de la realidad, o se distingue menos de lo que debería, si se compara con la imagen de la retina del ojo.

La psicología resuelve el problema de la constancia perceptual en la medida en que es de naturaleza psicológica, que se refiere a los mecanismos psicológicos individuales por medio de los cuales el hombre garantiza la estabilidad del tamaño percibido de los objetos, de sus formas, colores, etcétera. Así, la psicología soviética explica el hecho de la constancia del tamaño del objeto a pesar de las diferentes distancias de observación, en el sentido de que no solamente percibimos los contornos del objeto, sino también la distancia entre éste y nosotros, y que se produce una conexión determinada de condiciones reflexivas entre uno y otro.

Se puede, entonces, establecer que el problema de la constancia perceptual en la psicología, es solamente un caso especial de un problema más general: el problema sobre el papel que juega la invariancia de las percepciones de objetos en la construcción del saber objetivo. Por esto el problema de la constancia perceptual, aparte de un aspecto psicológico, tiene también uno filosófico y lógico. Es necesario, por ello, no solamente investigar los mecanismos psicológicos y fisiológicos por medio de los cuales el hombre percibe un objeto como constante, sino también analizar la estructura lógica de la invariancia, la relación mutua entre invariancia y variancia de las determinaciones del objeto, su relación con la subjetividad y objetividad del saber. La importancia del análisis lógico-filosófico de la posición de la invariancia en el proceso cognoscitivo, se aclara especialmente en donde no se trata de una realización inconciente de la invariancia (como en el caso de la constancia perceptual), sino de su aplicación como principio metodológico importante en la construcción del saber. Lo último es cierto para el saber científico y es-

pecialmente en ciencias como las matemáticas y la física.<sup>22</sup> El investigador reproduce el objeto y desarrolla el saber sobre el objeto tomando en cuenta que a las propiedades, etcétera del mismo objeto cognoscible, les corresponde determinada invariancia que también determina el sistema de su estado total.

En las matemáticas modernas, la aparición de invariantes cobró un gran significado en diferentes grupos de transformaciones. El concepto de conjunto se demostró como una generalización matemática sumamente importante, que replanteó algunas preguntas fundamentales de las matemáticas, y ayudó a elevar el álgebra y también la geometría a un grado mayor de desarrollo.

La teoría algebraica de los conjuntos determina el concepto de grupo como sigue: Un conjunto "g" es un cantidad (no vacía) de objetos de cualquier tipo, los cuales a continuación se llaman elementos y que señala con las letras "a", "b", "c", "d",... Un conjunto posee las siguientes propiedades:

2. 1. En "g" una unión (por ejemplo, escrito como multiplicación) es explicada, cuando agrega a cada par de elementos "a, b en g" un elemento unívocamente determinado "c" = "a, b en g". "c" se llama el producto de "a" y "b".

2.2. Cada tres elementos "a, b, c en g" cumplen la ley asociativa "a(bc)" = "(ab)c".

2.2.3. Hay un elemento "e en g", que satisface a cada ecuación "ea = a" para cada "a en g".

2.2.4. Para cada elemento "a en g" existe un elemento "a<sup>-1</sup> en g" que cumple la ecuación "a<sup>-1</sup> a = e".

Partiendo de estos axiomas se puede comprobar sin dificultad, la siguiente proposición: por medio de elementos dados "a" y "b" siempre y unívocamente se define un elemento "x" que cumple la ecuación "ax=b" o sea "x=a<sup>-1</sup>b", así como un elemento "y" que cumple la ecuación "ay=b" o sea "y=ba<sup>-1</sup>". De este

<sup>22</sup> También en la psicología se puede ver que cualquier ensayo de fundamentación para los mecanismos de la constancia perceptual conduce necesariamente a problemas filosóficos. Esto se demuestra de modo evidente en el ejemplo de la psicología "Gestalt", difundida fuera de la Unión Soviética, que se esfuerza por explicar los engaños del sentido visual y la constancia perceptual. Esta se vio obligada a elaborar una teoría psicológica general sobre las estructuras "Gestalten". Pero esta teoría científica es insostenible; une un mecanismo ingenuo con un idealismo subjetivo. (Véase también más adelante, inciso 3).

modo se determina en el conjunto siempre y unívocamente un procedimiento que es inverso a la multiplicación del conjunto.

A partir de los trabajos del conocido matemático alemán Félix Klein, la teoría de conjuntos encontró una aplicación extraordinariamente amplia en la geometría. Ahí, desde fines del siglo XIX, se empezó a comprender diferentes geometrías como teorías de las invariantes de conjuntos correspondientes.

Klein propuso llamar geométricas a las propiedades de las figuras de un espacio "M" y a las entidades relacionadas con estas figuras, cuando son invariantes en lo relativo a una transformación cualquiera del conjunto "g" dado. El sistema de las proposiciones sobre las propiedades de las figuras y entidades, las cuales son invariantes con respecto a todas las transformaciones del conjunto "g", se llama la geometría del conjunto "g". Klein propuso comprender las diferentes geometrías como teorías de las invariantes de conjuntos correspondientes. Esta idea ayudó a descubrir las conexiones más profundas que existen entre diferentes geometrías.

Partiendo de los conjuntos de transformaciones se puede hacer una clasificación de la geometría. Una geometría se llama métrica cuando analiza las propiedades que se conservan invariantes en representaciones congruentes. Una geometría que no considera la longitud de las líneas, la amplitud de los ángulos y tampoco el paralelismo de las rectas, es la geometría del conjunto proyectivo y la geometría proyectiva. Se sabe que en la proyección —dependiente de la posición relativa de los diferentes objetos representados— se distorsionan necesariamente las longitudes de las líneas y las amplitudes de los ángulos. Sin embargo, por ejemplo, en el cuadro de un artista, reconocemos generalmente la estructura geométrica del original. Es decir, existen propiedades geométricas que se conservan invariantes con respecto a la proyección. La geometría proyectiva se dedica al análisis de tales propiedades.

Se llama topología a la geometría en la cual sólo se mantiene invariante la propiedad de la conexión. En esta geometría no hay ninguna diferencia, por ejemplo, entre cuadrado y círculo. Es muy característico para las matemáticas modernas que desde el criterio de la invariancia, se introducen nuevos objetos matemáticos o se extiende el campo de los anteriores.

También en la mecánica y física se aplican los métodos de las teorías de conjuntos y de las invariantes. Ahí, en la física, se aclara especialmente que la búsqueda de relaciones invariantes y la reproducción ideal del objeto con ayuda de las variantes, se une con la necesidad de abstraer de la "perspectiva" subjetiva del sistema de referencias especial, característico para determinado observador, de los procedimientos particulares de medición, etcétera.

Antes de Newton, la noción de gravedad se encontró en relación con un conjunto de transformaciones para el cual la fuerza y la dirección de la gravedad eran invariantes. Es decir, se comprendió el peso como una propiedad inherente del cuerpo. Pero Newton demostró que la gravedad sólo es un caso especial de la gravitación general. De esta manera se amplió el conjunto de transformaciones de forma tal que el espacio se convierte en isótopo —no poseyendo dirección estable— y la gravedad se convierte en mera componente de la gravitación. Mas, en las transformaciones de la mecánica clásica, espacio y tiempo todavía no eran unidos mutuamente. La teoría de la relatividad demostró posteriormente que esta división no respondió a la realidad. Se encontró un conjunto más general de transformaciones (las transformaciones Lorentz) que expresaron una conexión estrecha entre las coordenadas espaciales y el tiempo. Las entidades que en las teorías anteriores se conocieron como invariantes —la distancia en sistemas estables, los intervalos temporales, las masas de los cuerpos, etcétera—, ahora evidenciaron su no-invariancia, su dependencia de cada sistema de referencias. En lugar de ello aparecieron nuevas invariantes: la longitud máxima y la masa mínima.

También los resultados que encontramos en los trabajos del gran psicólogo suizo J. Piaget, documentan el gran significado que tiene, para el desarrollo del saber, el aprovechamiento de la invariancia de las determinaciones del objeto. Sus investigaciones en el campo de la psicología infantil, lo llevaron a desarrollar un problema general: esto es, la génesis del intelecto.

Piaget ve la esencia del intelecto en un sistema de operaciones. La operación como acción interna se deriva de la acción real, objetiva. Una operación es la acción objetiva, externa transformada, y continuada internamente ("interiorizada"). La operación como acción interna se realiza espiritualmente, con el uso



de imágenes, símbolos y señales que representan cosas reales.

Mas, la operación no solamente se distingue de la acción objetiva, real por su carácter "interno" y abreviado. No toda acción "interna" (interiorizada) es una operación. Una acción interna sólo se convierte en operación, cuando en una dependencia mutua determinada con otras acciones, se une a un sistema, a un todo estructurado. Ahí, tal sistema de operaciones se caracteriza por el equilibrio que se establece entre las operaciones y otras opuestas a aquéllas. Así, en un sistema de operaciones en el sentido de una clasificación, por ejemplo, no hay solamente operaciones para establecer las relaciones aditivas ( $A + A' = B$ ;  $B + B' = C$ ; etc.), sino también las operaciones opuestas, las de la sustracción ( $B - A' = A$ ;  $C - B' = B$ ; etcétera).

La reversibilidad de las operaciones significa, pues, que para cada operación existe otra simétrica y opuesta que reconstruye la situación original vista desde los resultados de la primera operación. La reversibilidad de las operaciones produce un "equilibrio" dentro del sistema de las operaciones.

Según Piaget, sólo el intelecto logra la reversibilidad completa, puesto que a las formas inferiores de captar el objeto (tales aspectos del proceso del conocimiento como la percepción o la experiencia) les son inaccesibles la reversibilidad completa. Por ejemplo, la costumbre de escribir desde la izquierda a la derecha, no se deja transformar en una costumbre inversa.

Para el desarrollo del niño, según Piaget, se demuestra que el pensar de un niño es tanto menos reversible cuanto más joven es. Piaget subraya que hay que evaluar la formación de operaciones y su organización en estructuras operativas según el grado en el cual el sujeto capta como invariantes y estables las características del objeto de las operaciones, independiente de todas las transformaciones hechas con el objeto. Piaget considera que la estructura de estas invariantes captadas, o "conceptos de conservación", también constituyen el fundamento lógico que posibilita la elaboración de distintos conceptos. A partir de ahí, Piaget investiga, por ejemplo, la elaboración de los conceptos numéricos en el niño.

Mientras en los objetos matemáticos, la invariancia se relaciona con la conservación de las propiedades fundamentales de tales objetos matemáticos como número y espacio, en el cam-

po de la física, la invariancia aparece como ley de la conservación de la masa, etcétera.

Piaget distingue los siguientes estadios principales de desarrollo del intelecto desde el nacimiento hasta la madurez:

El primer estadio de desarrollo del intelecto (hasta el segundo año), que Piaget llama el estadio *sensomotriz*. El intelecto *sensomotriz* todavía no es operativo, porque las acciones del sujeto todavía no se convirtieron en reversibles completamente. Sin embargo, ya en este estadio aparece la tendencia a la reversibilidad. Por ejemplo, se expresa en el hecho de que el niño que se mueve por el cuarto, es capaz de regresar a su punto inicial. En la medida en que en este estadio hay gérmenes de reversibilidad en las acciones del sujeto, los objetos de las acciones se convierten en invariantes para el niño, es decir, el niño reconoce una constancia determinada de sus propiedades.

El segundo estadio es el estadio del intelecto *preoperativo* (desde mediados del segundo hasta el séptimo año de edad). En este periodo se producen el lenguaje y la representación, y las acciones se "interiorizan" en el pensamiento. En este nivel, la imagen y la palabra sustituyen el movimiento. Es el estadio del pensamiento plástico, "intuitivo", en donde el pensamiento infantil se subordina más a la lógica perceptiva que a la lógica conectiva.

Piaget remite a una serie de experimentos que aclaran las especificidades principales del intelecto preoperativo. Así, delante de niños, se colocaron objetos con una distancia determinada entre ellos. Entonces, en presencia de los niños, se colocó entre dos objetos un tercero. Había que decidir si con ello se alteró la distancia entre los primeros dos objetos. Cuando los niños se encuentran en el nivel preoperativo de desarrollo de su intelecto, constataron que la distancia entre los primeros dos objetos se alteró con la aparición del tercer objeto. En este estadio de desarrollo de su intelecto, los niños no son capaces de examinar la validez de su juicio, de forma tal, que quiten por medio de una acción real o intelectual el tercer objeto, para así reconstituir la situación inicial. Las operaciones intelectuales, por lo tanto, todavía no se convierten en completamente reversibles.

El tercer estadio de desarrollo del intelecto (desde la edad de 7/8 años hasta los 11/12 años) es el estadio de las "operaciones concretas". En este estadio, dentro de las acciones intelectuales,

se crean operaciones que se caracterizan por su reversibilidad. Se forman los conceptos elementales de la conservación (de volumen, masa, peso, etcétera). Por otro lado, también ahora se pueden realizar solamente operaciones con objetos reales. Por esto, en este estadio de desarrollo, los niños todavía no pueden construir un lenguaje lógico independiente de la acción real. Las operaciones todavía son formalizadas insuficientemente y, por esto, no pueden ser comprendidas como generales. Los niños pueden solucionar una tarea con objetos reales, pero no en un nivel general. La formalización insuficiente de las operaciones en este estadio de desarrollo, la explica Piaget, también, con el hecho de que los conceptos de conservación no se forman simultáneamente para los distintos tipos de relaciones. Por ejemplo, el concepto de la conservación de la masa o materia se produce en el niño de una edad de 7 a 8 años, el concepto de la conservación del peso hasta los 9 y 10 años, y el de la conservación del volumen hasta los 11 y 12 años.

El cuarto estadio de desarrollo del intelecto, finalmente, es el estadio de la operación formal con proposiciones y afirmaciones. En este estadio aparece la capacidad para pensar en deducciones e hipótesis. Nace la posibilidad de construcción lógica ilimitada. En este estadio, de cierto modo, se forma el pensamiento "puro" que es independiente de las acciones reales.

Según Piaget, el desarrollo del conocimiento conduce a que el sujeto reconoce tales propiedades del objeto que son invariantes con respecto a las distintas situaciones cognoscitivas. De ahí se derivan las posibilidades para superar el subjetivismo y alcanzar una mayor objetividad del saber. Así, Piaget, llega a la concepción de que es posible y necesario aplicar la teoría de las invariantes, especialmente la teoría matemática de conjuntos, en la investigación psicológica y gnoseológica del proceso del conocimiento. Las estructuras cognoscitivas que se forman en los diferentes estadios de desarrollo del intelecto, Piaget las describe matemáticamente como diferentes conjuntos de transformaciones. (Considera conveniente aplicar a las estructuras operativas el término de "agrupación", ya que estas estructuras no poseen propiedades de conjunto). Hay que tomar en cuenta ahí que desde el punto de vista de Piaget, la invariancia del conjunto de transformaciones, en la estructura cognoscitiva, es un reflejo del propio objeto con sus propiedades, es decir, independiente de

cada sistema especial de referencias en el cual estas propiedades aparecen. La reversibilidad de las operaciones de las estructuras cognoscitivas, según Piaget, se deriva también especialmente de las necesidades de la teoría de los conjuntos. (Ya señalamos que en cada conjunto siempre hay una operación que es inversa con respecto a la operación inicial.)

Las contradicciones y debilidades de la concepción de Piaget se revelan cuando realiza el ensayo de conectar la teoría de la invariancia con la teoría de un "equilibrio" entre sujeto y objeto. Esto, sobre todo, en referencia a su teoría general de una "epistemología genética", que Piaget desarrolla como generalización de su concepción psicológica. En el presente contexto, sin embargo, no nos interesa esta teoría general de Piaget.<sup>26</sup>

Hemos señalado los hechos que apoyan el significado del saber sobre la invariancia de las determinaciones de objetos como indicador para la objetividad del saber. ¿Cómo hay que interpretar estos hechos filosóficamente?

En la historia de la filosofía se contraponía muchas veces, la invariancia y no-invariancia de las determinaciones del objeto de tal modo que se identificó el objeto con la totalidad de sus propiedades invariantes, mientras se consideraba las propiedades variantes como ilusorias.

Tal contraposición era la del mundo de las ideas como ser verdadero, como mundo del objeto verdadero, con el mundo del "no-ser" en la filosofía de Platón. Este mundo último, Platón lo identificó con la materia y lo considera como fuente de las ilusiones, equivocaciones y de todo lo subjetivo como tal. Kant pensaba que el mundo de los objetos es construido por el sujeto trascendental de forma tal que éste le imprime al caos de las sensaciones de modo específico las formas aprióricas de la síntesis categorial. La sensación aparece por su variabilidad, su carácter especial, individual, etcétera, como algo meramente subjetivo. El mundo de los objetos empieza, donde se llega a la formación de las sensaciones por medio de las categorías, es

<sup>26</sup> Acerca de la crítica de la teoría general de J. Piaget, véase: W. A. Lezoniski V. N. Sadovskii, "Las ideas fundamentales de la epistemología genética de J. Piaget", en: *Problemas de la psicología*, núm. 4/1961 (en ruso); además: los mismos autores, acerca de la concepción de J. Piaget sobre génesis y estructura de la actividad intelectual, en: *Corrientes fundamentales en la investigación de la psicología del pensamiento en los países capitalistas*, Moscú, 1966 (en ruso).

decir, por medio del principio constante, necesario e invariante. De ahí se deriva también la distinción de Kant entre juicios subjetivos de la percepción y juicios objetivos de la razón.

Uno de los físicos más grandes realizó, consecuentemente, una identificación de la invariancia de las determinaciones del objeto con el propio objeto real existente, una oposición absoluta entre invariancia y no-invariancia de las determinaciones del objeto como fundamento para la diferenciación entre lo real y lo subjetivo, lo ilusorio. Nos referimos a las disertaciones de Max Born sobre la naturaleza de la "realidad física". Born piensa que el concepto "invariante de un conjunto de transformaciones" es la clave para el concepto de realidad, no solamente en la física, sino además para cualquier otro aspecto de la observación del mundo.<sup>27</sup> Born subraya que la mayoría de las mediciones físicas no se refieren a los objetos de los cuales realmente se trata, sino a cualquier tipo de proyecciones, y que lo físico no se puede reducir a la observación de las proyecciones, sino que tiene que buscar aquello que se proyecta —es decir, la invariante. Ahí identifica "proyección" con algo irreal que solamente existe en la relación del físico con sus aparatos de medición.

Es necesario señalar la falta de solidez lógica de estos pensamientos de Born. ¿Acaso el reconocimiento de que una serie de constantes de la mecánica clásica ya no son invariantes en vista de las transformaciones de Lorentz, acaso este hecho convierte estas constantes en irreales? "La masa de protones que aumenta en el acelerador es tan real como la masa de reposo del protón. Precisamente la consideración del aumento real de esta masa nos permitió construir el sincrofasotrón en el cual se puede lograr partículas con una energía de uno a dos órdenes superiores de lo que se pudo lograr hasta entonces".<sup>28</sup> La imagen física del mundo se enriqueció por una nueva invariante y también no-invariante. Ambas, tanto tienen un sentido real, como reflejan aspectos determinados del objeto. Pero, ¿qué sentido tiene en tal circunstancia la invariante de la determinación del objeto como indicador de la objetividad?<sup>29</sup>

<sup>27</sup> UFN, tomo 12, 2a. edición, Moscú, p. 35 (en ruso).

<sup>28</sup> Véase la contribución de S. Suwotow, en UFN, *id. cit.*, (en ruso).

<sup>29</sup> Los neorrealistas ingleses tratan de "eliminar" el problema de la invariancia como tal. Consideran que no existe ningún objeto físico idéntico consigo mismo en la realidad, sino que éste solamente es un complejo de dife-

Nos acercamos más a la respuesta de esta pregunta, si nos dirigimos al análisis de la correlación entre identidad y diferencia como relación del proceso cognoscitivo y de la realidad objetiva. Esto también es inevitable, porque una invariancia de las propiedades que están por determinarse, también afirma en éstas su identidad consigo mismas y su constancia.

El problema del esclarecimiento del significado real del término "identidad" se plantea específicamente en la lógica matemática que puede ser considerada como la etapa moderna de desarrollo de la lógica formal. Russell trató de representar las condiciones de la identidad de dos objetos por medio de la lógica matemática. Textualmente su definición dice: "Dos objetos son idénticos, cuando cada propiedad de un objeto, a la vez, es propiedad del otro objeto". Esta formulación se llama generalmente el "principio de la identidad de lo no-diferenciable", porque permite deducir de la coincidencia de todas las propiedades de dos objetos, la identidad de los objetos mismos.

Sin embargo, el análisis de este principio demuestra pronto su falta de solidez lógica. En efecto: si la identidad es algo no-diferenciable, entonces, el signo de ecuación (=) no expresa ningún tipo especial de relaciones entre objetos, sino solamente la existencia de un solo objeto. Wittgenstein, en su *Tractatus Lógico-philosophicus*, estableció: "Decir de dos cosas, que son idénticas, es un sinsentido, y decir de una, que es idéntica consigo misma, no dice nada".<sup>20</sup> "Expreso igualdad de la cosa por la igualdad del signo y no con ayuda de un signo de ecuación. La diferencia de las cosas por medio de la diferencia de los signos".<sup>21</sup> (Russell, entonces, se vio obligado a reconocer: "Wittgenstein sometió la concepción de la identidad a una crítica definitiva, ante la cual obviamente no hay escapatoria".)

La lógica formal subraya la necesidad de la identidad de los objetos, situaciones, de los signos lógicos, etcétera, consigo mismos como condición de un pensamiento lógico correcto (la llamada ley de la identidad de la lógica formal), pero a la vez no es

rentes "aparencias" (*appearances*) y datos sensoriales (*sense data*), cuya combinación formal se considera condicionalmente como algo independiente. Para comprobar esta tesis, se elaboraron varias teorías más o menos sutiles. Una selección de una de estas teorías, fue elaborada por S. Broad, la da M. Loeb, *Sense-perception and matter*, Nueva York, 1953.

<sup>20</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, ed., cit., §. 5.503.

<sup>21</sup> *Ibid.*, §. 5.5.

capaz de realizar un análisis de las condiciones reales para la identificación y diferenciación de objetos.

La identidad real de la cual se trata en el proceso cognoscitivo no aparece de ninguna forma como no-diferencia abstracta, sino como una manera especial de conexión y relación de diferencias, en otras palabras, como identidad que encierra en sí misma la diferencia. Este tipo de relación recibió en la historia de la lógica dialéctica (en Hegel, Marx, Lenin) el nombre de "identidad concreta". Si analizamos los ejemplos señalados más arriba, nos podemos convencer fácilmente de que la identidad real o invariancia de los objetos y de sus propiedades no excluye la diferencia o la no-invariancia, sino la contiene como un momento dentro de sí misma.

En la geometría se describe como equivalente o igual la figura A con la figura B, cuando existe en el conjunto "g" una transformación que convierte la figura A en la figura B. Fácilmente se puede demostrar que en tal caso también existe la transformación inversa que convierte la figura B en la figura A. Ya dijimos que en la geometría métrica se considera dos figuras equivalentes (iguales) independientemente de su posición, porque se presupone que el movimiento de su plano puede trasladar o transformar una figura en otra. En la geometría proyectiva ni la amplitud, ni la distancia de los ángulos y tampoco la paralelidad de las rectas tienen influencia en la equivalencia de las figuras.

Para nosotros es esencial establecer que las condiciones para la igualdad de figuras geométricas se transforman inmediatamente en las condiciones de su identidad. Si no hay un acuerdo especial de que figuras geométricas que se dejan intercambiar mutuamente dentro de un conjunto determinado de transformaciones, son diferentes una de otra, entonces, son consideradas como idénticas, es decir, como una y la misma figura. Así, en la geometría, métrica, un triángulo determinado es considerado como una y la misma figura, no obstante la posición que pueda tener en relación a los ejes de las coordenadas. En la geometría proyectiva, triángulos rectángulos, obtusos, etcétera, son considerados como una y la misma figura, porque estos triángulos se intercambian mutuamente en el conjunto proyectivo de transformaciones.

Así, en la geometría, se considera la igualdad (e identidad) de las figuras no como no-diferencia de sus propiedades, sino como un tipo especial de la conexión entre ellas. En la geometría siem-

pre se presupone una diferencia de las figuras unidas por su relación de identidad, porque las transformaciones mutuamente unívocas se realizan en el conjunto "g" (en el espacio) cuyos elementos (los puntos) y totalidades de elementos (figuras) son considerados como diferentes. De otra forma no tendría sentido hablar de un conjunto "g" como tal. Convertirse en igual e idéntico, no procede por la ecuación de las propiedades de las figuras, sino por el movimiento, cambio, por la transformación de una figura en otra. Cada transformación del conjunto se diferencia de otra, porque el conjunto mismo es una multiplicidad cualitativa. Luego, entonces, en la geometría, la identidad no aparece como una relación que excluye la diferencia, o como una relación que existe al lado de la diferencia, sino como una relación que presupone la diferencia como su propia forma fenoménica.

Hay que fijar que la posibilidad de transformación, el cambio de una figura en otra, la sustitución de una figura por otra, solamente existe en el marco de un determinado sistema de totalidad. En un caso dado, el conjunto de transformaciones es tal sistema. Diferentes conjuntos de transformaciones ofrecen diferentes posibilidades del intercambio. El conjunto es una formación estructural cuyas propiedades no se dejan reducir a la suma de las propiedades de los elementos de los cuales consiste.

Identidad, invariancia, no es una propiedad de objetos particulares y existentes aisladamente, sino es su propiedad en la medida que los objetos pertenecen a un sistema. La diferencia está incluida en el sistema; no queda como diferencia, sino que de cierto modo se convierte en forma fenoménica de la invariancia y en modo de su realización. La división y coarposición metafísica entre la invariancia y no-invariancia se demuestra de esta manera, como insostenible. El desarrollo del conocimiento se caracteriza precisamente por el hecho de que se explican propiedades no-invariantes por medio de la existencia de invariantes, es decir, de condiciones generales y necesarias. Las propiedades no-invariantes se integran en el sistema de las dependencias generales y necesarias, y encuentran en este sistema un lugar objetivo. Y la no-invariancia integrada en un sistema de conexiones y relaciones invariantes, aparece como un momento de la



invariante, cuyo modo de existencia; en este sentido revela su "participación" en la invariancia.<sup>32</sup>

Desde luego, relaciones que en un sistema de referencias son invariantes, en otro pueden ser variantes. A la vez, el conocimiento teórico desarrollado se distingue por el hecho de buscar tales formas de transición de un sistema de referencias a otro, las cuales hacen posible la formulación de leyes generales. El descubrimiento de un nuevo sistema, en el cual las leyes y relaciones reconocidas hasta entonces como universales, no son eficaces, estimula la búsqueda para nuevas invariantes, etcétera.

En este contexto hay que fijar que el movimiento del conocimiento para la formulación de propiedades del objeto cada vez más complejas y necesariamente invariantes, regularmente va desde el descubrimiento de los principios de conservación de cosas y propiedades al descubrimiento de los principios de conservación de relaciones.

Así, para el desarrollo del conocimiento es característica la tendencia de captar la realidad "cosa como tal", es decir, como un todo unido y sistemático. El conocimiento quiere sintetizar todas las partes captadas de la realidad (los diferentes sistemas de referencias bajo un sistema objetivo único que al sujeto se le aparece bajo diferentes aspectos. La realización de esta tendencia presupone la necesidad de que el sujeto se reconoció a sí mismo. Mas el sujeto sólo se puede conocer como objeto. Esto significa, por un lado, que se tiene que considerar como cuerpo físico natural que está integrado en la conexión objetiva general y en la relación mutua con otros cuerpos físicos. Por otro lado, tiene que investigar los resultados de su actividad objetiva, es decir, el mundo de los objetos socialmente significativos (herramientas, instrumentos de trabajo, signos lingüísticos, etcétera). Una condición necesaria para la objetividad del saber es especialmente el conocimiento del papel de operaciones de medición, de las herramientas aplicadas por el sujeto, de su sistema de referencias, de los modos de codificación del saber en un sistema determinado de signos (y de la diferencia entre código y contenido del saber), etcétera. En otras palabras, el sujeto cognoscente, de cierta

<sup>32</sup> Véase también: N. F. Ovschinnikow, *Principios de conservación*, Moscú, 1966, (en ruso).

forma, se duplica en el saber desarrollado: se pone en relación a sí mismo y al objeto en una posición "tercera", y explica un determinado "punto de vista" subjetivo como una "proyección" determinada del objeto al sujeto considerado eso como objeto. Ahí, se considera esta explicación dada dentro de un sistema objetivo de relaciones de realidad y la realidad como un todo unido sistemático, como "cosa como tal". De este modo el conocimiento objetivo presupone un alto nivel de autoconocimiento del sujeto. (Véase también, capítulo 3.)

La conexión entre constatación de las características invariantes del objeto y saber objetivo, de la cual se trató más arriba, así como la dialéctica específica de la invariancia y la no-invariancia (—la variancia como forma fenoménica de las características invariantes, el conocimiento de la no-invariancia de aquellas características que aparecen como invariantes en un sistema de referencia más estrecho y, en relación con esto, la búsqueda de nuevas invariantes más generales, etcétera—) demuestran una vez más que la oposición externa, metafísica y dualista entre lo subjetivo y lo objetivo es insostenible. Lo subjetivo y lo objetivo se entrelazan. El saber no es subjetivo "como tal", sino solamente en relación a otro sistema del saber más complejo y más adecuado en lo relativo al objeto. En contraposición a la doctrina de Kant, no hay ningún grado de desarrollo del conocimiento en el cual el saber fuera puramente subjetivo. El saber desde todo inicio es orientado a un objeto. Pero, según los diferentes grados de desarrollo del conocimiento, el objeto aparece en una complejidad diferente y en formas diferentes.

El criterio de la invariancia como indicador de la objetividad del saber no actúa aisladamente e independiente de la verificación práctica del saber, sino es una de las formas en la cual la praxis se realiza como criterio de verdad, un modo de afirmación de la objetividad del saber que se produjo en el curso del desarrollo de la actividad práctica históricosocial de la humanidad. Las determinaciones invariantes del objeto se descubren precisamente en la relación mutua práctica entre sujeto y objeto. De ahí —lo que se aclara en lo ya señalado— que todos los ensayos de oponer el criterio de la invariancia con el criterio de la praxis o de "complementar" éste por aquéllo, son completamente insostenibles.

### 2.3. *Simplicidad, economía y "equilibrio" de sujeto y objeto*

Para el proceso del conocimiento, existe la tendencia característica de conectar los diferentes elementos del saber por medio de producir un sistema único a partir de las relaciones invariantes. También se subraya esta tendencia por parte de algunos teóricos de la corriente positivista, pero se la interpreta de un modo específico: no como una forma de reproducción ideal del objeto real, sino como expresión de ciertas peculiaridades del sujeto.

Así, la escuela de la psicología Gestalt, difundida en los países burgueses, señala el carácter estructural del conocimiento. Este carácter estructural ya aparece desde la percepción elemental: el sujeto percibe determinadas totalidades estructuradas que se le aparecen como cosas existentes en un determinado "trasfondo". Los representantes de esta corriente consideran como ley elemental decisiva para la percepción de formas, la llamada ley de la "pregnancia", es decir, la imagen perceptual, tiende a ser una forma "buena" (simétrica, cerrada y simple). Tal forma simétrica simple, es, por ejemplo, la del círculo. Según la opinión de esta corriente, la "ley de la pregnancia" se fundamenta en la tendencia a producir un equilibrio entre los procesos físicos realizándose en el sujeto y los procesos en las cosas fuera del sujeto. Partiendo del hecho de que los sistemas físicos con mayor equilibrio son aquellos con un mínimo de energía potencial, la psicología Gestalt trata de demostrar que las características más importantes de tales sistemas son las de simplicidad y simetría.<sup>23</sup>

Según esto, el sujeto cognoscente aparece como pasivo en la concepción de la psicología Gestalt; al propio sujeto se le considera como cosa física entre otras cosas físicas. Con este supuesto, desde el principio es imposible diferenciar en la percepción como resultado de la relación mutua entre sujeto y objeto, las propiedades de la cosa "como tal", de las propiedades que le son características a la percepción según las peculiaridades del sujeto. Hablamos ya de un "divorcio" específico del sujeto en el proceso del conocimiento, por lo cual se hace posible que el sujeto aclare su lugar y el lugar de su sistema especial de referencias en la estructura de la realidad objetiva. Este fenómeno es una condi-

<sup>23</sup> Véase: *A source Book of Gestalt Psychology*, comp. por W. D. Ellis, Londres, 1938, pp. 48, 50, 52 y ss.

ción necesaria para la reproducción adecuada del objeto en el conocimiento. Desde el punto de vista de la psicología Gestalt, tal autocontrol conciente se excluye principalmente. No obstante, en esta corriente se reconoce en el cambio de las diferentes formaciones de conocimiento ciertas relaciones estables, invariantes (por ejemplo, la constancia perceptual). Mas estas relaciones no son consideradas determinantes para la estructura del objeto externo; las causas de su constancia supuestamente no se encuentran en el hecho de que la "cosa como tal" se reproduce en el conocimiento, sino en la acción de las fuerzas de equilibrio en el sistema de la relación mutua del sujeto como cuerpo físico con otros cuerpos físicos. Aplicando la teoría del equilibrio de sistemas físicos a la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto, y, en este contexto, tratando de fundamentar los principios de la economía y simplicidad como determinantes para la elaboración de las estructuras cognoscitivas, de la psicología Gestalt prácticamente no representa aquello que para el conocimiento como tal es específico, característico universalmente, sino más bien aquello que solamente pertenece a los estadios tempranos del conocimiento, en los cuales —como ya se demostró— las tendencias fundamentales del conocimiento todavía no están completamente desarrolladas.

Hay que admitir que Piaget, quien también trata de resolver el problema de la relación sujeto-objeto con ayuda de la teoría del equilibrio, en suma se acerca más correctamente al problema. Crítica la psicología Gestalt y subraya que hay que ver al sujeto como ser activo. Según Piaget, la psicología Gestalt se dedica solamente a un tipo muy estrecho de estructura cognoscitiva totalitaria, a las llamadas totalidades irreversibles y no-asociativas que corresponden solamente al estadio inicial del desarrollo del intelecto y que son sustituidas en el curso del desarrollo intelectual por otras estructuras reversibles y asociativas. Es hasta las estructuras reversibles, donde aparecen las características estables, invariantes del objeto, las cuales no dependen del cambio continuo de las condiciones cognoscitivas. Sin embargo, las estructuras Gestalt, se cambian con la más mínima modificación de los factores que las condicionan. La producción de transformaciones invariantes de conjuntos (y, por lo tanto, la reversibilidad de operaciones intelectuales) Piaget la pone en relación con la equilibración

de las operaciones dentro de una estructura operativa y, consecuentemente, con el equilibrio entre sujeto y objeto.

Sabido es que el concepto "equilibrio" juega un papel en la física y, especialmente, en la mecánica. En la mecánica, un sistema cerrado se considera en equilibrio cuando la suma de todos los cambios posibles de posiciones dentro del sistema es cero. Dentro de su sistema teórico, Piaget entendió el concepto "equilibrio", primero, en un sentido que se acerca a lo aquí dicho: el sistema sujeto-objeto puede ser considerado como en equilibrio, cuando la suma de todos los cambios posibles de posiciones entre sujeto y objeto es cero. Esto significa que el sujeto siempre puede desarrollar una acción que invierte la acción anterior y reconstruye la situación inicial. El equilibrio externo entre sujeto y objeto se garantiza con la producción del equilibrio dentro de la estructura de las operaciones. Puesto que en esta estructura hay una operación que se opone a la operación inicial, se llega a que la suma de todas las operaciones posibles dentro de la estructura se hace cero (la estructura de operaciones del intelecto se representa matemáticamente como grupo de transformaciones).<sup>24</sup>

Se hace evidente que la analogía que plantea Piaget entre equilibrio en el sistema mecánico y equilibrio en la estructura de las operaciones intelectuales, es completamente insostenible. Se sabe que en un sistema físico raras veces se logra el equilibrio por un aumento de la reversibilidad dentro del sistema, sino, al contrario: por la transición a un estadio irreversible. También es significativo el siguiente hecho: en la determinación del concepto de la reversibilidad de una acción, Piaget no se pudo limitar solamente a que la reversibilidad se relaciona con la posibilidad de realizar una acción en dos direcciones opuestas; más bien tenía que señalar que la acción debe quedar la misma en la realización en las dos direcciones. Se sobreentiende que en la física no se puede determinar el concepto de la reversibilidad de esta manera. En consecuencia, el ensayo de fundamentar los principios de la elaboración de estructuras cognoscitivas con ayuda de la teoría física del equilibrio, se demuestra como errónea.

<sup>24</sup> Así, en la cibernética, se considera la máquina determinada como transformación unívoca cerrada (véase: W. R. Ashby, *Introducción a la cibernética*, Londres 1957 (en inglés)).

Sin embargo, la noción de que la estructuración del saber se encuentra estrechamente relacionada con tal característica de las formas del conocimiento como la de la simplicidad es completamente correcta. Solamente es falso deducir la simplicidad de estructuras cognoscitivas, de una tendencia del sujeto a la economía en sus acciones (a un esfuerzo mínimo de energía), y buscar la fundamentación, para ello, en la teoría física del equilibrio. Más adelante señalaremos otra posibilidad de interpretación del principio de la simplicidad. Primero, tenemos que aclarar qué hay que entender, en la práctica de la investigación científica, como simplicidad del saber.

Los clásicos de las ciencias naturales, cuando señalaron el significado del principio de la simplicidad para la construcción de una teoría científica, se refirieron a lo siguiente: un complejo determinado de hechos empíricos regularmente no determina de forma unívoca la hipótesis científica que se puede formular para la explicación de aquél. Si se consideran estos hechos como un grupo de puntos que se encuentran en un mismo plano y se refieren a un sistema de coordenadas, entonces, por medio de este grupo de puntos, se pueden trazar una cantidad infinita de curvas, de las cuales cada una representa una función. Cada curva puede ser pensada como una ley que representa una relación necesaria entre hechos dados. Así, se plantea el problema: ¿por cuál de estas curvas, y por cuál función o hipótesis científica que explique los hechos, hay que decidirse? Los hechos no determinan ninguna de las posibles decisiones de forma unívoca. Pero se conoce en las ciencias exactas criterios, reglas de interpolación, según las cuales se escoge siempre la curva geométrica (y su función algebraica correspondiente) que aparece como la más simple en condiciones por lo demás iguales. Así, se considera, para nombrar algunos casos elementales, la recta como más simple que el círculo, el círculo más simple que la elipse, la elipse más simple que la parábola, etcétera. (Véase la psicología Gestalt sobre la simplicidad de la forma circular.)

Quien dio una interpretación específica del principio de la simplicidad, fue Ernst Mach. Este autor vio el sentido del principio de la simplicidad en su función económica: la consideración de este principio le ahorra al científico esfuerzos y le ofrece mejores posibilidades de orientarse en las situaciones empíricas. Sin embargo, la interpretación subjetiva de Mach del principio

de simplicidad como "principio de la economía intelectual", no puede contestar la pregunta decisiva ante la cual se encuentra el análisis lógico: ¿por qué diferentes funciones matemáticas, que desde el punto de vista de Mach pueden ser consideradas de igual manera como simples y "económicas", no sirven como tales en la práctica de la investigación científica? En la interpretación moderna del principio de la simplicidad, sobre la que se trabaja intensivamente en la literatura lógico-metodológica, se subraya la necesidad de explicar la función lógica de la simplicidad. Se establece que el sentir siquico de facilidad y comodidad, tiene poco que ver con esta función lógica. Dentro de los límites de este trabajo no nos podemos detener detalladamente en las diferentes proposiciones acerca de la interpretación lógica del principio de la simplicidad. Solamente señalaremos: 1) Cuanto más se adelanta el análisis de la función lógica del principio de simplicidad, tanto más se precisa que hay que identificar el grado de simplicidad del saber con su grado de generalidad (Karl Popper y otros) y 2) las dificultades a las que se enfrenta la interpretación lógica del principio de la simplicidad, muchas veces, se explican por el hecho de que el positivismo todavía ejerce una influencia sobre la literatura lógico-metodológica burguesa, especialmente en lo relativo a la equiparación de generalización empírica y generalización como tal, la incomprensión acerca de la función de conceptos "abiertos".

Pensamos que se puede establecer la siguiente tesis: el contenido real del principio de la simplicidad es la función sistematizadora del conocimiento, su capacidad de descubrir las relaciones necesarias internas del sector objetivo que está por conocerse. La teoría "más simple" es aquella que es más sistemática, que descubre un número mayor de interrelaciones esenciales entre diferentes sectores de la realidad. La función sistematizadora se acopla con la función generalizadora, es decir, con el grado de demostración de las características invariantes del objeto y, de ahí, con el contenido mayor o menor de un sistema teórico. Ahí, no hay que considerar la generalización como generalización empírica, sino como penetración en el ser del objeto. El contenido por su parte no se agota en el contenido empírico de una teoría, sino también comprende aquello que trasciende, lo que se establece como empíricamente dado.

En otras palabras, en la investigación científica efectiva, sim-

plicidad significa esencialmente una comprensión del objeto cognoscible desde sí mismo, desde sus relaciones necesarias internas. Entonces, la simplicidad se une con el conocimiento del objeto "como tal", mas no, con comodidad subjetiva, con sencillez de captar, etcétera. El principio de simplicidad en la construcción del saber es una forma concreta específica del principio más general de descubrir las características invariantes del objeto. El análisis lógico sobre el grado de simplicidad del saber, es el esfuerzo por encontrar la medida exacta para la descripción contextual del objeto, así como ésta se da, en cada sistema del saber. Hay que fijar que la construcción de modelos formales acerca de la simplicidad, todavía, se enfrenta a dificultades considerables las cuales no se dejan eliminar automáticamente con la tentativa aquí desarrollada de una interpretación general de su contenido de la simplicidad.<sup>26</sup>

Nuestras exposiciones en los primeros tres incisos de este capítulo nos dan la posibilidad de reforzar la tesis de que no le es propio al saber ninguna subjetividad "originaria". El saber subjetivo no refleja una naturaleza del sujeto cualitativamente distinta del objeto, sino es saber del objeto, pero unilateral, incompleto, un saber que no reproduce el objeto en todas sus mediaciones.<sup>27</sup> El desarrollo del conocimiento es un movimiento del saber subjetivo al objetivo. Como decía Lenin: "Los conceptos humanos son subjetivos en su abstracción, desprendimiento, pero objetivos en el todo, en el proceso, en el resultado, en la tendencia, en el origen".<sup>27</sup>

#### *2.4. El saber como concordancia con el objeto y como actividad del sujeto*

El saber no es una realidad independiente que existe al lado del objeto; tampoco es algo "específicamente subjetivo", sino solamente tiene su sentido en relación con el objeto, sólo hasta donde se refiere al objeto. ¿De qué manera se manifiesta la relación del saber con el objeto, y en qué conexión se encuentra esta

<sup>26</sup> Véase también: J. Mamuchur, "El problema del criterio de simplicidad en teorías científicas", en: *Problemas de la filosofía*, núm. 9/1966 (en ruso).

<sup>27</sup> Véase también: W. A. Lektorski, "Principios de la reproducción del objeto en el saber", en *Problemas de la filosofía*, núm. 4/1967 (en ruso).

<sup>27</sup> V. I. Lenin, *Cuadernos Filosóficos*, ed. cit., p. 198 (en alemán).



relación con el contenido del saber? ¿No hay que partir de que la relación entre saber y objeto representa una relación entre dos conjuntos, entre cuyos elementos existe una correspondencia mutua unívoca (isomorfismo), de tal forma que a cada elemento de un conjunto le corresponde un elemento de otro conjunto (y viceversa), y a cada relación entre los elementos de un conjunto le corresponde tal relación en otro conjunto? Las operaciones realizadas en un conjunto (el saber, la imagen del objeto) informarían también sobre otro conjunto (el objeto).

Este punto de vista, que toma por base una concordancia externa entre saber y objeto, está bastante difundido tanto en la historia de la filosofía como también en la filosofía burguesa moderna. Hay que señalar que el materialismo metafísico, en vista de dificultades que no pudo resolver con respecto al análisis de la relación entre imagen y objeto, muchas veces se refugió en la noción de una concordancia externa entre saber y objeto. Una variante de la teoría de esta concordancia externa, era la teoría de las cualidades "primarias" y "secundarias". Se pensaba que cada cualidad "secundaria" corresponde a una combinación de cualidades "primarias". Sin embargo, la teoría de la concordancia externa, en el materialismo metafísico, nunca se expuso de modo suficientemente exacto y preciso. Además, nunca se presentó por medio de conceptos matemáticos —como "conjunto" e "isomorfismo"— que usamos para precisar esta concepción. El ensayo de aplicar conceptos de las matemáticas modernas y de la lógica matemática a la teoría de la concordancia externa entre saber y objeto, pertenece a la filosofía burguesa del siglo XX. Aquí hay que remitirse sobre todo a los trabajos filosóficos de B. Russell y al *Tratado lógico-filosófico* de L. Wittgenstein.

Cómo filósofo, Russell siempre acentuó la existencia de una analogía estructural entre imagen y objeto, una concordancia unívoca reversible. Esta concepción la elaboró detalladamente a partir de los años 20, especialmente en obras como *Análisis de la materia* (1927) y *El conocimiento humano* (1948). Russell señala que existe una analogía estructural entre un mapa y su parte representada de la superficie de la Tierra; entre una fotografía y su objeto fotografiado; entre una melodía musical escuchada y su registro en la notación; entre imagen cognoscitiva (en forma, tanto de la percepción como de la construcción lingüística) y el objeto cognoscible. En su concepción filosófica,

la teoría de la analogía estructural entre imagen y objeto se une con una teoría causal específica de la percepción. Según Russell, con cada percepción adecuada hay una cadena causal de hechos complejos, la cual empieza en el objeto físico, luego comprende los procesos físico-psicológicos en el organismo humano, y termina en la imagen de la percepción. Ahí, cada hecho complejo de esta cadena es estructuralmente análogo a cada otro hecho. Resulta la llamada transferencia de las estructuras.

Una concepción similar desarrolló Wittgenstein en su *Tratado lógico-filosófico*: "La imagen es un modelo de la realidad". "A los objetos les corresponden, en la imagen, los elementos de la imagen". "El hecho de que los elementos de la imagen se relacionan de una manera determinada, representa que las cosas así se relacionan". "La relación del reflejo consiste en las coordinaciones de los elementos de la imagen y de las cosas". "La proposición es una imagen de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad, así, como nosotros la pensamos". "El disco, la idea musical, la notación, las ondas sonoras, se encuentra todos en aquella relación interna del reflejo que existe entre lenguaje y mundo. Les es común a todos la estructura lógica".<sup>30</sup>

No es difícil demostrar la falta de solidez científica de la teoría de la concordancia externa. Contradice a los hechos elementales del conocimiento.

En el proceso del conocimiento, muchas veces, se aplica efectivamente el procedimiento de encontrar saber sobre un objeto en base al saber sobre otro. Hay cosas, en donde podemos establecer una cierta concordancia entre los elementos de dos objetos "A" y "B". Si es difícil, o por alguna razón imposible, obtener saber sobre el objeto "B" por medio de un análisis directo de este objeto, podemos encontrar este saber sobre "B" de manera indirecta: analizamos al objeto "A" y luego concluimos sobre el objeto "B", siempre y cuando sepamos el tipo de concordancia que existe entre "A" y "B". Este procedimiento es la base del método de modelación de un objeto por medio de otro, aplicado muchas veces en la ciencia y técnica modernas. Sin embargo, es fácil darse cuenta de que la relación entre imagen y objeto no tiene que ver nada con la relación entre modelo y

<sup>30</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus...*, *ad. cit.* pp. 2.12, 2.13, 2.15, 2.1514, 4.01, 4.014.

objeto modelado. El procedimiento de modelación, la producción de una concordancia unívoca reversible entre los elementos de dos objetos, presupone siempre la existencia de una imagen de ambos objetos. Si no tenemos ninguna imagen de uno de los objetos, naturalmente tampoco podemos establecer ninguna concordancia entre los objetos "A" y "B". Sin embargo, es un hecho evidente que en el proceso del conocimiento no conocemos ni siquiera dos cosas: imagen y objeto. Solamente conocemos una: el objeto cognoscible. Si observamos un objeto, entonces, no vemos nuestra observación del objeto y el objeto mismo, sino solamente el objeto. Si construimos una teoría científica, entonces, tampoco nos movemos en dos niveles, en el nivel del saber del objeto y en el nivel del saber sobre el saber del objeto, sino solamente en un solo nivel. Por medio de la teoría nos relacionamos con el objeto mismo, elaboramos su imagen verdadera. (Otra cosa es la conciencia del sujeto de sí mismo. No tiene que ver nada con el saber sobre el objeto y el saber simultáneo sobre la imagen del objeto, como si fueran dos objetos específicos. La autoconciencia del sujeto, la trataremos todavía en el tercer capítulo).

Si suponemos que la relación del saber con el objeto es la relación de un modelo "A" con un objeto modelado "B", entonces, caemos en el siguiente antagonismo: si queremos establecer una concordancia unívoca reversible entre "A" y "B", tenemos que —como ya dijimos— poseer tanto la imagen de "A" como la de "B". Sin embargo, "A" mismo es imagen. En consecuencia, el sujeto tendría que poseer una imagen de la imagen "A"; la marcaríamos con "A'". Para que "A'", la imagen de la imagen "A", pueda representar adecuadamente la imagen "A", tiene que poseer una concordancia unívoca reversible con "A". Para la producción de esta concordancia, sin embargo, necesitamos otra vez una imagen de "A'" y una imagen de "A". La imagen de "A'" será "A'", la imagen de "A'" será "A'". Entonces tenemos que producir nuevamente una concordancia de "A'" y "A'", y así sucesivamente *ad infinitum*,

Consideremos en cambio, que solamente "A" sea una imagen, y que el establecimiento de la concordancia entre "A" y "B" es la comparación directa de imagen y objeto, entonces resulta que en esta comparación poseemos una imagen del objeto y, así, un saber inmediato del objeto "B". Mas, si somos capaces de cono-

cer el objeto de esta manera, entonces, no necesitamos esta teoría de la concordancia entre imagen y objeto.

Los representantes de la teoría de la concordancia externa buscan una salida de estas contradicciones que ellos no pueden resolver. Reconocen que el sujeto ni siquiera se ocupa de una comparación entre imagen y objeto como de dos conjuntos de elementos, sino que solamente se mueve en el nivel de la imagen, analiza solamente las relaciones mutuas internas de los elementos de la imagen. Se argumenta que existe isomorfismo entre los elementos de la imagen y los elementos del objeto, el sujeto es capaz de obtener un saber verdadero, objetivo, adecuado, aunque se mueva solamente en el nivel de la imagen del objeto, y no tiene acceso al objeto real. Tampoco este punto de vista resiste la crítica. ¿Cómo un sujeto que es incapaz de trascender los límites de su esfera subjetiva y de penetrar en el objeto verdadero desde la esfera del saber, puede llegar a la convicción de que entre el saber y su objeto exista una concordancia unívoca reversible y de que el objeto como tal exista? ¿Por medio de qué instancia se puede garantizar esta existencia del objeto? Con el ejemplo de la teoría jeroglífica de Helmholtz y Plechanow, Lenin demostró que tal teoría lleva necesariamente a la supresión del concepto del reflejo. O sea, si el saber no es condicionado por el objeto reflejado en él, sino representa algo que solamente se encuentra en una relación externa con él; si no somos capaces de penetrar en el objeto mismo y de compararlo con nuestro saber, entonces, no puede haber garantía de que el objeto externo exista como tal.<sup>70</sup>

Es interesante que Russell postule un isomorfismo estructural entre imagen y objeto, pero no dispone de ningún criterio para establecer la estructura interna de la imagen. Señala diferentes ejemplos para la analogía estructural entre imagen y objeto: la analogía estructural entre percepción y objeto percibido, entre imagen memorial y objeto recordado, etcétera. Ahí procede, de tal forma que en la imagen, postula la misma cantidad de elementos como es posible postularla en el objeto. Define los conceptos "estructura" y "analogía estructural" de tal manera, que entre dos conjuntos cualesquiera con número igual de ele-

<sup>70</sup> Véase, V. I. Lenin, "Materialismo y empiriocriticismo", en: *Obras escogidas en doce tomos*, Ed. Progreso, Moscú, 1976, t. IV.

mentos, se puede demostrar una analogía estructural. Suponiendo la misma cantidad de elementos para imagen y objeto, no se le hace difícil demostrar que entre ellos exista una concordancia unívoca reversible.<sup>40</sup> La operación que realiza Russell para demostrar el isomorfismo entre imagen y objeto, solamente es posible, si se presupone un saber sobre el objeto. Con base de esta noción del objeto y de sus elementos, construye elementos correspondientes sobre aquello que él considera imagen del objeto. El número de los elementos del saber, lo adapta al número de elementos del objeto. Así, Russell, quien presupone formular juicios en base a un análisis de la estructura interna de la imagen del objeto, en realidad construye aquello que él llama la estructura interna de la imagen, en correspondencia a la estructura del propio objeto real.

Efectivamente, el saber como imagen del objeto, no es objeto, tampoco un objeto que se encuentra en una relación específica con el objeto. La relación entre los elementos del saber y la relación entre saber y objeto (la "estructura de la imagen" y la "relación proyectiva" de la imagen con la realidad, en la terminología de Wittgenstein) no son ni siquiera dos relaciones independientes. La relación del saber con el objeto y la relación interna entre los elementos del saber son dos momentos dentro de una misma relación. La relación entre saber y objeto, se transforma ella misma en saber.<sup>41</sup> La organización interna del contenido del saber coincide con la organización del propio objeto conocido. Aquello que muchas veces se considera como estructura interna específica del saber, diferente del objeto, es solamente la forma fenoménica de la relación que constituye el saber: la relación del reflejo. En esta forma fenoménica externa, comúnmente se expresa la relación entre los elementos de la manifestación concreta, externa del saber (signos lingüísticos, símbolos matemáticos, etcétera). No posee ningún contenido independiente, puesto que este contenido es condicionado completamente por la relación entre saber y objeto del conocimiento. Por

<sup>40</sup> H. G. McLendon, "Uses of similarity of structure in contemporary philosophy", en: *Mind*, tomo LXIV, núm., 253, enero de 1955.

<sup>41</sup> S. L. Rubinstein, *Ser y conciencia*, p. 29: "... la imagen no (es) ningún objeto ideal que existe en el mundo interno de la conciencia, así como un objeto real existe en el mundo material (...). La imagen se produce en la relación gnóstica de la impresión sensorial con la realidad que existe fuera de aquella y no se agota en su contenido de aquella".

esto la relación entre los signos y las fórmulas no es una relación de contenido, sino una relación formal que se llena solamente con contenido en la medida en que es determinada por la única relación de contenido del saber: la relación con el objeto.

La filosofía marxista no solamente subraya que el saber no es ningún objeto ideal, sino que es una relación de reflejo. También descubre la naturaleza de esta relación. El proceso del reflejo del objeto por el sujeto, es una forma de actividad del sujeto frente al objeto, o sea, una actividad cuyo contenido del objeto es determinado en la medida en que el sujeto se apropiará del objeto en el proceso del conocimiento. En su contenido, el saber coincide con la parte del objeto efectivamente captada, sin embargo, no con todo el objeto que siempre trasciende aquello que el sujeto pudo captar de él.

En el proceso del conocimiento, el sujeto no se separa del objeto por medio de un "objeto ideal", sino se une inmediatamente con el objeto. En el proceso del conocimiento, desde el principio hasta el final, el sujeto se ocupa del objeto mismo, aunque el grado de reproducción del objeto pueda ser diferente en la actividad cognoscitiva del sujeto y crezca con el desarrollo del conocimiento.

La reproducción, el reflejo del objeto por el sujeto, no es posible sin la actividad cerebral. El análisis de esta actividad reproductiva tiene gran importancia para las ciencias particulares como también para la filosofía. A la vez hay que ver que el problema gnoseológico de la relación entre sujeto y objeto y su caso especial —el problema de la relación del saber con el objeto— no es ni siquiera idéntico con el problema de la relación de los procesos de la actividad superior de los nervios con los estímulos externos que condicionan a estos procesos. El análisis de las estructuras cerebrales, la investigación de los procesos, en los cuales el sistema nervioso del hombre recibe informaciones sobre el ambiente exterior, el análisis de la transformación de esta información, de su desciframiento, etcétera: todo esto es sumamente importante para la investigación de los fundamentos fisiológicos y psicológicos del proceso reproductivo. Pero tomadas por sí mismas, las estructuras cerebrales no dicen nada acerca del contenido del saber que se elaboró con ayuda de ellas. Ni el reflejo físico de un objeto percibido en la retina del ojo, ni las huellas "impresas" en la corteza cerebral, por la acción de los objetos del

ambiente humano sobre su sistema nervioso, son, tomados por sí mismas, una imagen del objeto en el sentido gnoseológico.<sup>12</sup> La imagen del objeto, el saber sobre el objeto, es el resultado, la cristalización y forma de realización de una actividad específica del sujeto, la actividad cognoscitiva, cuya particularidad consiste en que se mueve "en la línea del objeto", reproduce activamente en el contenido del saber, el "contenido" de objeto. El saber verificado en la praxis, si es objetivamente verdadero, coincide en su contenido con la parte captada del objeto.

En el proceso cognoscitivo tiene gran importancia la fijación del saber adquirido por el sujeto, en signos socialmente establecidos. Abi se incluyen regularmente signos lingüísticos, fórmulas matemáticas, símbolos artísticos y otros. Estos signos juegan un papel muy importante en el proceso del conocimiento. Se puede decir que sin el lenguaje, el pensamiento no se hubiera desarrollado y sin el lenguaje artificial de los símbolos matemáticos no sería capaz de descubrir muchas leyes fundamentales de la realidad cognoscible. Sin embargo, hay que acentuar que los signos y los sistemas de signos son solamente la forma externa del saber, pero, no el saber mismo, la imagen del objeto. El signo y su aspecto físico exterior es un objeto físico común: un conjunto de oscilaciones aéreas, un sistema de líneas en el papel, etcétera. No hay que imaginarse, como ya se dijo, el saber como un objeto independiente, como una cosa independiente. Además, el signo en su aspecto físico no tiene por qué ser similar al objeto que representa. Su relación con el objeto cuyo signo es, siempre es condicionado, mientras el contenido del saber verdadero coincide con la parte captada del objeto. Y finalmente, la introducción de un signo siempre presupone ya la imagen; se realiza en base a esta imagen. Si quiero introducir el signo "a" para el objeto "A", entonces, ya debo de tener una imagen tanto del signo "a" como también del objeto "A".

<sup>12</sup> "La imagen en la retina es un reflejo físico, aunque de tipo especial, y por su parte puede ser observado y fotografiado. Es un tipo especial de mediador para la 'obtención' de la imagen cognoscitiva del objeto. Mas, el mismo no es el objeto ni la imagen cognoscitiva (...). La estimulación de los nervios cerebrales y cualquier reacción de respuesta que representa el lado nervioso-fisiológico del proceso intelectual, tomado por sí, no dice nada sobre el contenido objetivo de aquello que percibimos, sentimos, representamos, recordamos y pensamos". (T. Pavlov, *Teoría del reflejo*, Moscú, 1949, pp. 163, 192 (en ruso).

En los países burgueses, especialmente entre los sucesores del pragmatista J. Dewey, así como entre algunos representantes de la semiótica, la nueva disciplina especial que se ha desarrollado en los últimos años como teoría general de los signos, se difundió ampliamente la siguiente concepción: el conocimiento se reduce a la sustitución de los objetos del mundo real por signos y la actividad del sujeto que se realiza solamente en la esfera de los signos y sus relaciones mutuas. Esta concepción se basa en la visión de que en el proceso del conocimiento, el sujeto aparentemente se mueva sólo en la esfera del lenguaje y del simbolismo artificial, y no tiene nada que ver inmediatamente con el objeto cognoscible. Esto es válido especialmente para la investigación de relaciones generales y esenciales de la realidad, las cuales presuponen un alto grado de abstracción. Sin embargo, no hay que perder de vista el hecho fundamental de que el significado de un signo no se determina por su forma física, sino por el objeto que representa. La relación mutua de los signos —a pesar de su papel en la construcción de un sistema de signos— tampoco constituye el significado de los signos y de su sistema total. El significado de un sistema de signos se determina completamente por su relación con el objeto real y por su aspecto reproducido por el sujeto.

Así, se aclara que, en realidad, se trata del análisis del objeto también donde el sujeto aparentemente se reduce a la esfera de los signos. Sólo que este análisis no se realiza en relación mutua inmediata con el objeto, sino dentro del contenido objetivo que ya se reflejó en la actividad cognoscitiva, que ya se adquirió por medio de ella. El sujeto aquí sólo se ocupa de signos y fórmulas, realiza todas las transformaciones formales posibles dentro del sistema de los signos. En realidad, si elabora un saber nuevo, reproduce las propiedades de un objeto real existente. Solamente en la relación con el objeto —y esta relación existe por la actividad del sujeto— el signo tiene significado, fuera de su integración en la actividad actual o potencial del sujeto, todo sistema de signos pierde su propiedad de ser expresión del saber, y se transforma en una acumulación de cosas físicas sin sentido. El sistema de signos no es una "segunda realidad" que en el proceso del conocimiento sustituye a la "primera realidad", al mundo de los objetos reales. Es solamente la forma de una actividad cognoscitiva potencial del sujeto frente a la realidad única, el



objeto real existente con el cual se relaciona el sujeto en el proceso del conocimiento.<sup>43</sup>

De lo dicho resulta, cuán insostenible es la posición de uno de los padres de la semiótica, la posición del lógico y filósofo americano Ch. Morris. Esta concepción, compartida también por algunos otros semióticos, dice que el problema filosófico de la relación sujeto-objeto ahora cae en el campo de la semiótica, porque supuestamente se ha comprobado que la relación cognoscitiva del sujeto con el objeto se reduce a la relación del signo con el objeto representado en él, así como a la relación del signo con el hombre que lo interpreta. En realidad, como demostramos, la relación del signo con el objeto es solamente una forma externa de expresión de la relación cognoscitiva del sujeto con el objeto. Esta relación última no solamente es fundamento de la relación entre signos, sino que ni siquiera tiene que aparecer en forma de signos. Prescindimos aquí de que el sujeto gnoseológico no es idéntico al ser humano que interpreta signos. Esto lo trataremos todavía en el siguiente capítulo. Un desarrollo fructífero de la semiótica solamente es posible con base en la solución filosófica marxista, correcta, del problema sujeto-objeto en la teoría del conocimiento.

Concluimos. La relación mutua entre sujeto y objeto en el proceso del conocimiento no es una relación mutua de dos cuerpos físicos cuyo resultado sea condicionado por la naturaleza específica de uno y otro. La "especificidad" del sujeto cognoscente consiste en que el saber no posee ninguna naturaleza "subjetiva originaria", sino representa la forma de un movimiento potencial del sujeto en correspondencia con el objeto cognoscible.<sup>44</sup> Sujeto y objeto no son dos realidades independientes que requieran de la unificación.

<sup>43</sup> El filósofo polaco Adam Schaff subraya que en la filosofía marxista se entiende el reflejo en un sentido específico, y que no se puede igualar la teoría del reflejo marxista con la del materialismo mecánico. Escribe: "El reflejo de la realidad en el lenguaje, la 'incrustación' del lenguaje por la realidad, no estriba en que el lenguaje sea de alguna manera una 'imagen' de la realidad en el sentido del reflejo directo de la realidad por medio de la forma de las expresiones lingüísticas (sus fonemas). (...) El lenguaje y sus signos realizan sus funciones —el reflejo de la realidad, la mediación del saber sobre esta realidad, etc.— no por una analogía plástica con la realidad, o porque son un análogo para esta realidad, sino por medio de su aspecto semántico que coincide con aquello que llamamos 'contenido del proceso intelectual'" (A. Schaff, *Introducción a la semiótica*, Berlín, 1966, pp. 293 y ss. (en alemán)).

En el tercer capítulo analizaremos más detalladamente la naturaleza de la actividad del sujeto frente al objeto. Por medio de ello podemos comprender más profundamente la relación sujeto-objeto, cuyo momento era la relación del saber con el objeto, analizada en este capítulo. Para Hegel la actividad práctica fundamental y "verdadera" del sujeto frente al objeto, era la relación del saber con el objeto. Para la filosofía marxista, la naturaleza de la relación entre saber y objeto es la actividad del sujeto frente al objeto, cuyo fundamento y punto de partida es la praxis material.

<sup>44</sup> Véase también: E. W. Iljenkow: artículo "Lo ideal", en: *Enciclopedia filosófica*, tomo 2, Moscú, 1962 (en ruso).

### 3. LA ACTIVIDAD COMO ESENCIA DE LA RELACION' SUJETO-OBJETO

#### *3.1. Acerca de los métodos para un análisis de la actividad del sujeto (Introspeccionismo, conductismo)*

Hasta ahora, al tratar la actividad cognoscitiva del sujeto, sobre todo expusimos que esta actividad es determinada por el objeto y que su contenido coincide con la parte del objeto captada por el sujeto. Sin embargo, no hay actividad sin portador. Como se vio anteriormente (2.2.), una reproducción intelectual adecuada del objeto presupone la autoconciencia del sujeto. Hasta ahora, el sujeto como portador de la actividad cognoscitiva quedó en el fondo de nuestra exposición. Partimos del supuesto de que el sujeto del conocimiento es el hombre, y nos conformamos por lo pronto con este señalamiento, sin analizar más detalladamente la naturaleza del sujeto cognoscente y su relación con la actividad cognoscitiva. Para comprender la relación del sujeto con el objeto en el proceso del conocimiento tenemos que dar respuesta a la pregunta: ¿en cuáles de sus propiedades el hombre aparece como sujeto cognoscente: como organismo biológico, como individuo síquico o como elemento de un sistema social? ¿Dónde está el "centro" de la actividad del sujeto cognoscente, y en qué relación se encuentra este "centro" con la actividad cognoscitiva frente al objeto?

Decimos que la actividad cognoscitiva se determina por el objeto en lo que se refiere a su contenido, pero, a la vez, hay que establecer que el sujeto siempre será algo distinto del objeto cognoscible. La relación cognoscitiva existe entre dos polos, sujeto y objeto, y en el proceso del conocimiento, esta polarización es un hecho indiscutible que no se puede ignorar, sino que hay que explicar teóricamente. El sujeto sigue siendo algo "interno". En consecuencia, la actividad cognoscitiva —y también el saber como expresión de esta actividad— es algo propio de la esfera interna del sujeto, según el contenido. Si según su pertenencia al

sujeto. El saber del sujeto sobre su diferencia del objeto, evidentemente presupone en el sujeto un saber de sí mismo. Esto quiere decir que el sujeto puede hacerse objeto a sí mismo. ¿Cómo se puede explicar este hecho?

Desde el siglo XVII —bajo la influencia directa de Descartes y Locke—, en la filosofía de Europa occidental se elaboró la concepción, según la cual el saber del sujeto de sí mismo aparece como el saber de un mundo "interno", especial, de la conciencia que se distingue del mundo "externo", es decir, el mundo de los objetos reales, que lógicamente, le es opuesto. Es posible que mi saber sea determinado en su contenido por el objeto conocido, pero, el simple hecho de que este saber me pertenece a mí, el sujeto, el hecho de que yo sepa esto o aquello, es parte de la "vida interna" de mi conciencia. De ahí parte la teoría del "mundo interno" de la conciencia, por ejemplo, en los trabajos filosóficos y psicológicos de F. Brentano, A. Meinong y el joven E. Husserl. En el saber del sujeto de sí mismo, supuestamente, sujeto y objeto son completamente idénticos, se transfieren mutuamente. Tal saber es completamente inmediato y, a la vez, el más seguro, porque no puede haber nada más seguro que el saber del sujeto de sus propias situaciones. También en este sentido Descartes creyó que la existencia del "yo pensante" era una verdad inobjetable. Supuestamente, la psicología, se diferencia de otras ciencias, porque busca conocer el "mundo interno" del sujeto, y para ello, se sirve de un método especial, mientras todas las otras ciencias se ocupan de conocer el mundo externo. Este método especial será la "introspección": en la comprensión de las características del "mundo interno". El psicólogo, para poder cristalizar en forma pura los fenómenos de la autoexperiencia del sujeto, tiene que abstraerse completamente de los contenidos de la conciencia, porque éstos se refieren siempre al objeto externo.

El desarrollo de la psicología "introspectiva" demostró la imposibilidad de obtener de esta manera algún resultado convincente. Esto es, por la falta de solidez lógica de las premisas teóricas, en las cuales se basa esta psicología. La autoconciencia del sujeto, la conciencia de sus propios procesos, siempre presupone la referencia a su fuente real: el objeto, la referencia a los objetos del mundo humano o al hombre mismo como cuerpo material del mundo físico. Sin embargo, "la introspección, en el sentido

específico de la palabra, exige abstraer de este objeto y comprender los fenómenos de la conciencia como tales, en su existencia pura o fenomenalidad. Mas, si un sujeto, para satisfacer estas exigencias, dice: 'frio', y no 'un cuarto frio' o 'tiempo frio' etcétera, y capta así la sensación 'pura' de frio, el haberlo dicho sólo puede tener un sentido: 'tengo frio'. En lugar de la referencia a un objeto determinado aparece la referencia a un sujeto determinado; pero, ahí, la referencia al mundo real se conserva. Si la persona del experimento señala su propia sensación como sensación de frio, entonces, a su modo refiere esta sensación a un individuo real con una organización determinada, dice algo, no solamente sobre su estado siquico, sino también fisiológico; une este estado del organismo con determinadas condiciones térmicas, físicas del ambiente y presupone la posibilidad de su transformación o eliminación por medio de manipulaciones físicas reales que apuntan a una transformación de estas condiciones térmicas o una protección ante su influencia. Si elimino todo esto de la afirmación 'tengo frio', porque se trata de condiciones ocultas, no captadas concientemente, pero las cuales hay que añadirles objetivamente, entonces se escapa todo fundamento para calificar la sensación experimentada por mí como sensación de frio".<sup>1</sup>

La afirmación de la sicología "introspectiva" de que sea posible un autoconocimiento completo del sujeto como objeto, lleva a una contradicción antagónica. Supongamos que el sujeto se conozca completamente a si mismo. Si este conocimiento fuera completo y adecuado, el sujeto también tendría que conocer su autoconocimiento, porque sin duda también este pertenece al sujeto. Pero el conocimiento del autoconocimiento subjetivo a su vez requiere ser conocido, porque también forma parte del sujeto (y así sucesivamente, *ad infinitum*). Evidentemente, el método de la "introspección" es falso en su fundamento. No es capaz de resolver la tarea que le plantea a la sicología.

La decepción sobre los resultados efímeros de la sicología "introspectiva" y la crítica acerca de su fundamentación teórica, en el siglo XX, condujeron a la aparición de una corriente ampliamente difundida en la sicología burguesa, el llamado conductismo. La sicología conductista afirma de si misma haber abando-

<sup>1</sup> S. L. Rubinstein, *Principios y métodos del desarrollo de la psicología*. Berlín, 1963, pp. 140 y ss. (en alemán).

nado el método subjetivista de análisis del "mundo interno" subjetivo y haberlo sustituido por un método psicológico "objetivo" que analiza las reacciones externas del organismo con respecto a sus condiciones ambientales. Los conductistas pretendieron renunciar al problema psicológico sobre la naturaleza de la actividad cognoscitiva. De ser posible no utilizan ni siquiera las categorías "sujeto" y "objeto". Pretenden analizar los procesos físicos del hombre, y en especial el proceso del conocimiento, desde puntos de vista de las ciencias naturales. Afirman que el científico natural solamente puede establecer proposiciones valideras sobre el objeto analizado por él, cuando conoce las reacciones a condiciones externas de este objeto. También al hombre cognoscente hay que considerarlo como un cuerpo físico específico, y el análisis del proceso del conocimiento hay que realizarlo como descripción de la dependencia empírica que existe entre las reacciones externas del hombre cognoscente y el movimiento de los objetos de su ambiente. Los positivistas lógicos se apropiaron del conductismo según la forma del llamado conductismo lógico. Según esta concepción, las proposiciones sobre estados de la conciencia se reducen completamente a proposiciones que describen la conducta externa del hombre individual.

En realidad, en lo relativo al problema de la naturaleza de la actividad cognoscitiva, el conductismo tampoco se acerca más a la solución que la psicología "introspectiva". Identifica la forma física, externa de las reacciones del individuo a su ambiente, con el contenido de la relación cognoscitiva. De este modo a los conductistas, se les escapa el que reacciones externamente iguales pueden ser basadas en contenidos cognoscitivos completamente distintos. Depende de hacia qué objeto se dirige la actividad. Además, el objeto cognoscible tampoco es siempre idéntico con la totalidad de los objetos dados sensorialmente que constituyen el "ambiente" del individuo cognoscente. También el conductismo se enreda en una contradicción antagónica: afirma que el llamado método objetivo de análisis del proceso del conocimiento exige solamente una descripción de las reacciones externas del individuo a su ambiente. Los conductistas rechazan el análisis de la actividad cognoscitiva en lo relativo al contenido determinado por el objeto, y lo llaman un residuo de la psicología "mentalista". Presuponen, como sobrentendido, que el psicólogo, como observador del proceso cognoscitivo de otro individuo,

tiene el derecho o hasta la obligación de no representar sus resultados de análisis en conceptos que se refieren a las reacciones físicas y psicológicas, sino en conceptos que se refieren al objeto. Tal objeto es para el psicólogo el otro individuo y la relación de éste con su ambiente. Se puede demostrar que el psicólogo no sería capaz de cumplir con su tarea, si como conductista consecuente quisiera describir siempre la actividad subjetiva solamente en su forma física externa: como reacción del organismo a su ambiente. Hay que distinguir entre la reprobación justificada de la psicología "introspectiva" como tal y la falta de consideración del hecho, que esta corriente psicológica trata de explicar desde una postura falsa: el caso de que la relación cognoscitiva se polariza entre sujeto y objeto, que el sujeto se conoce como algo distinto del objeto, y puede conocerse a sí mismo. La psicología conductista no ofrece ninguna explicación sobre este hecho fundamental. Tal explicación no es posible desde su posición. En consecuencia, no es capaz de comprender la naturaleza de la conexión entre sujeto y objeto en la actividad cognoscitiva.

De nuestra crítica acerca de los ensayos equivocados del "introspeccionismo" y del conductismo, de cómo explican la naturaleza de la actividad cognoscitiva, se desprende que solamente se puede llegar a una comprensión acertada de este contexto, si se reconoce el carácter de contenido que lleva la actividad cognoscitiva. Hay que reconocer que es el objeto el que determina el contenido cognoscitivo y distinguir entre contenido de la actividad cognoscitiva y sus formas externas, las reacciones fisiológicas del individuo, sus movimientos, etcétera. Solamente se puede entender correctamente la actividad cognoscitiva, si se comprende al sujeto, a su centro y su fundamento, en unidad con esta actividad, y no como un ser especial al lado de esta actividad.

Los análisis modernos de la psicología marxista, que parten de los fundamentos de los clásicos del marxismo leninismo, ofrecen las premisas para la comprensión de esta conexión que, en la actividad cognoscitiva real, une el sujeto con el objeto.

*3.2. La actividad como mediador entre sujeto y objeto. El sujeto gnoseológico y el sujeto individual (la solución marxista del problema)*

En la solución del problema sujeto-objeto, la filosofía marxista parte de que la relación cognoscitiva se produce en la relación práctica material-productiva entre sujeto y objeto. La primera relación sólo puede existir como algo que garantiza la realización de la segunda relación. La particularidad específica que distingue al hombre del animal, como es sabido, consiste en que el hombre no se apropia pasivamente los objetos ofrecidos por la naturaleza, sino que transforma la naturaleza, la "humaniza" y así crea un "segundo" mundo, la sociedad, en la que vive y actúa. Con la transformación de la naturaleza que el hombre realiza conforme a sus necesidades, él mismo se transforma produce dentro de sí nuevas necesidades, "se crea a sí mismo". Mas para poder transformar el objeto conforme a sus finalidades, el sujeto necesita de un saber sobre la estructura interna del objeto tiene que conocer las conexiones necesarias del objeto, sus leyes. Por esto, la actividad que transforma el objeto, necesariamente se une a la actividad cognoscitiva del sujeto, es decir, una actividad que en su contenido coincide con el objeto. En los primeros estadios de desarrollo del proceso cognoscitivo humano, la actividad práctica y cognoscitiva todavía no eran separadas externamente. La última era un momento, un aspecto de la primera, según una expresión de Marx, se entrelazaba con la actividad práctica. Más tarde, se dio la separación externa entre actividad práctica y actividad cognoscitiva, lo que naturalmente no niega el hecho de que el proceso cognoscitivo depende fundamentalmente de la apropiación práctica de la realidad por el sujeto.

La distinción entre relación práctica y cognoscitiva del sujeto con el objeto no significa que la actividad cognoscitiva deje de aparecer también como actividad material sensible-objetiva. Por el contrario, los análisis de psicólogos marxistas ponen de relieve que la forma ideal de la conexión cognoscitiva de sujeto y objeto, existe solamente como resultado y generalización específica de la actividad cognoscitiva material, sensible y objetiva. Estos análisis ofrecen la posibilidad de explicar el origen de la autoconciencia del sujeto y, en consecuencia, explicar también su saber sobre la diferencia entre sujeto y objeto.



H. Wallon señala que no existe diferencia entre sujeto y objeto para el salvaje. El hombre primitivo identifica su pensamiento y su concepción de la realidad con la realidad misma.<sup>2</sup> De la misma forma hasta la edad de tres años, un niño no es capaz de hacer una distinción entre sí mismo y los objetos de su experiencia, y, en su propio yo, de distinguir entre su actividad y las impresiones e influencias de afuera.<sup>3</sup> Wallon plantea que la distinción que el hombre hace entre sujeto y objeto, expresa inmediatamente un control social sobre la actividad individual y, por ello, presupone siempre la relación del individuo con otros hombres. Esta distinción aparece originalmente como *imitación* específica de la conducta de otros hombres por el individuo. Aquí "imitación" no significa simple coincidencia de las reacciones síquicas de distintos hombres en base a condiciones de vida similares; hay que entenderla en el sentido de que el individuo acepta la posición del "otro hombre", donde este "otro hombre", al principio, es un hombre concreto, y más adelante la generalización de la conducta de otros hombres. A la vez, esta imitación en cierto modo es control de la propia actividad cognoscitiva desde el punto de vista de estos otros hombres. El sujeto se convierte a sí mismo en objeto, se reconoce a sí mismo, y llega así a la distinción entre sí mismo como sujeto y el objeto que le es opuesto. Wallon piensa que la existencia de la actividad cognoscitiva ideal presupone necesariamente el saber de la diferencia entre sujeto y objeto. En este sentido, Wallon considera la autoconciencia del sujeto como condición para que pueda existir la reproducción ideal de la realidad.

En los últimos años, el psicólogo soviético P. J. Galperin, conjuntamente con un grupo de científicos, elaboró una concepción psicológica sobre la formación de acciones espirituales. La esencia de esta concepción, que se apoya en un gran número de investigaciones sobre procesos de aprendizaje, se puede esbozar de la siguiente manera. Galperin parte de que hay que considerar las funciones síquicas como formas de la actividad objetiva concreta del sujeto<sup>4</sup> y la actividad síquica como actividad espiritual

<sup>2</sup> H. Wallon, *De la acción al pensamiento*, Moscú, 1956, p. 227 (en ruso).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>4</sup> *La ciencia psicológica en la URSS*, tomo I, Moscú, 1959, p. 446 (en ruso).

sobre un contenido.<sup>5</sup> Según Galperin, las formas de la actividad síquica tienen su fuente, primero en la actividad externa, y luego son transferidas a un nivel "propriadamente psicológico", interno. "La actividad síquica es el resultado de la transferencia de acciones materiales externas al nivel del reflejo, al nivel de la percepción, de la representación y de los conceptos".<sup>6</sup> La transformación de la actividad objetiva externa en actividad espiritual "interna" se da a través de las siguientes etapas:

3.1.1. El aprendizaje de cada acción nueva presupone el conocimiento de la tarea correspondiente, y se inicia con este conocimiento. En esta fase apropiarse de una acción, no significa simplemente recordar la enseñanza anterior, sino ser capaz de repetirla con un *material nuevo*, y obtener de este material otra vez el *resultado demostrado*.<sup>7</sup>

3.1.2. Sobre la realización de la acción en su forma externa, es decir, en su forma material (actividad con los objetos mismos) o en su forma "materializada" (actividad, no con los objetos, sino con sus representaciones, es decir, con esquemas, diagramas, diseños, esbozos o modelos de cualquier tipo), Galperin plantea al respecto: "un análisis cuidadoso siempre nos lleva a la conclusión de que cada nueva acción espiritual no tiene que realizarse como tal, es decir, como acción espiritual, sino como acción externa, material o materializada. (...) Aparentes irregularidades de esta regla se determinan, o por la realización espontánea de una acción espiritual, o por la ignorancia sobre la naturaleza de una acción materializada".<sup>8</sup>

3.1.3. La realización de la acción conduce a la "abreviación" de algunas de sus partes, es decir, a su transferencia a una organización de eslabones "evidentes", realizados bajo determinadas condiciones. A la vez conduce a la generalización de la acción, a la abstracción de las formas individuales y concretas de sus objetos, como condición necesaria de su realización. La acción se transfiere al nivel de la palabra articulada sin relación al objeto. Esto ya no es la acción material o materializada, pero tampoco la acción espiritual en el sentido estricto de la palabra. Realizar una acción para sí en el espíritu, en el silencio (esto todavía no

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 446.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 447 y ss.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 450.

puede hacerlo el alumno)? El alumno tiene que poder hablar sobre una acción, de tal forma que otro le pueda entender. Por medio de ello, la representación lingüística de la acción se convierte en objeto inmediato en la conciencia del alumno quien la repite. "Este empieza a relacionarse como tercero con su acción reproducida en su diálogo, y así es como, la primera vez se forma en él una 'conciencia', de esta acción en el sentido estricto de la palabra".<sup>9</sup>

3.1.4. La acción reproducida en el diálogo se transfiere al nivel interno: la acción total se representa en un diálogo externo.

3.1.5. "Mientras en el diálogo dirigido a un tercero (o a la persona misma como tercero) se debe conservar plenamente la forma completa del diálogo, esta forma del diálogo se abrevia cuando ya no existe ninguna referencia a una tercera persona. En la conciencia quedan de él solamente fragmentos insignificantes e inestables que, sin embargo, son suficientes para reconocer las palabras en el momento de su reproducción. El diálogo externo empieza a transformarse en un diálogo interno".<sup>10</sup> El proceso del hablar abandona la conciencia, y solamente queda su resultado final, el contenido objetivo de la acción. La acción que se mira en la autoobservación, adquiere los rasgos de un acto intelectual particular.

En la concepción formulada por Galperin aparecen expresiones como "trasferencia de la acción a un nivel interno". No hay que entenderlas en el sentido de que se postulara la existencia de dos "niveles" de la realidad independientes uno objetivo "externo" y otro subjetivo "interno". Tal expresión es empleada por Galperin solamente de manera metafórica para designar el cambio de la forma externa del desarrollo de la acción que, a su vez, se determina por el cambio de su contenido. Este cambio de contenido es la generalización del acto cognoscitivo, la cristalización de un nuevo aspecto del objeto cuya naturaleza ahora se explica con más profundidad. De la concepción de Galperin, en su esencia, resulta que la llamada acción interna, específicamente "espiritual", ideal, es, en efecto sólo una forma generalizada de la acción objetiva, real. La relación cognoscitiva ideal entre sujeto y objeto, entonces, es una forma particular de su

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 454.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 455.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 457.

relación mutua real. Se distingue de la actividad sensible-objetiva, solamente, porque en la actividad ideal el sujeto no se relaciona con los objetos particulares e individuales, sino se ocupa de los aspectos generales, necesarios y esenciales. Además, se distingue porque no toda acción ideal del sujeto aparece como relación mutua física inmediata con el objeto, sino también porque puede moverse en el nivel de un contenido objetivo ya reflejado.

Son interesantes las conclusiones que saca Galperin de su concepción sobre la creación de la conciencia con respecto a la organización de la relación cognoscitiva en el sujeto y objeto. "Una acción formada según un modelo conocido anteriormente, exige la comparación continua con este modelo. En otras palabras, tal acción no sólo incluye necesariamente el proceso de su realización, sino también su control. Este control se representa como acción particular que tiene su historia como cualquier otra acción. Generalmente se produce de la misma manera como la acción fundamental, la acción de trabajo (trabajo en el sentido de que produce inmediatamente el producto intencionado). Sin embargo, este control se produce más rápido y muchas veces con menos etapas que entran ahí en distintas relaciones con la acción de trabajo. En el resultado final queda de la última solamente el contenido objetivo pensado, y la acción de control, que se abrevia y cambia hasta su desfiguración, se funde completamente con ella, formando el pensamiento de este contenido objetivo".<sup>12</sup> "Finalmente dos acciones relativamente independientes —los componentes de la acción producida según el modelo conocido anteriormente— se convierten en dos aspectos de la acción espiritual".<sup>13</sup> Por ello la acción espiritual parece dividirse de cierta manera en dos aspectos: uno que corresponde al contenido objetivo que se da en la forma de los significados de palabras, otro que corresponde al acto "puro" de la atención sin contenido. "La acción conforme a un modelo dado expresa la naturaleza social del aprendizaje humano; el control sobre esta acción expresa la referencia social que caracteriza a la acción —el criterio de que cierta forma se da por medio y con ayuda de otros hombres".<sup>14</sup>

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 452.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 461.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 461.

Estas observaciones y generalizaciones de la psicología, ¿qué quieren decir para la comprensión del problema filosófico de la relación sujeto-objeto?

Con material concreto, sobre todo, fundamentan el hecho de hay que considerar el proceso cognoscitivo como una actividad del sujeto frente al objeto, esto es, una actividad que se basa en la actividad material del sujeto, cuya forma específica representa. El autoconocimiento del sujeto no es el punto de partida del proceso del conocimiento, sino más bien uno de sus resultados que se encuentra en conexión directa con el conocimiento del objeto. El conocimiento, cuánto más profundamente penetra en el objeto, sobre todo en tales sectores objetivos como lo son otros hombres o el mundo cultural creado por la humanidad; cuanto más objetivo es el saber, tanto más desarrollado es también el autoconocimiento subjetivo. Autoconocimiento es el saber del sujeto sobre su posición en la estructura objetiva de la realidad. Pero, si se parte de que el sujeto se conoce primero a sí mismo y luego al objeto, entonces, se hace imposible una explicación lógica de la transición al saber objetivo. Esto se demuestra en toda la historia del idealismo subjetivo desde Berkeley y Hume hasta el positivismo moderno. En realidad, la autoconciencia del sujeto es, como más arriba demostramos, una condición necesaria para la objetividad del saber.

Los trabajos de Wallon y Galperin muestran que no se puede analizar la actividad cognoscitiva del sujeto simplemente en su forma externa, física, como reacción fisiológica del organismo al ambiente, como proponen los conductistas. Más bien hay que analizarla en su contenido, en su "razón de ser", y en su determinación social, pues el objeto que determina el contenido de la actividad no es captado por un individuo aislado que aparece fuera del contexto social, como cosa natural, como "Robinson geoneológico". El objeto aparece ante todos los individuos particulares, en las formas de la actividad cognoscitiva (estructura lingüística, categorías lógicas, conocimientos acumulados, etcétera), las cuales, en el curso del desarrollo histórico del conocimiento, han sido creadas por la humanidad.

Después de lo dicho anteriormente, ¿cómo podemos explicar la conciencia que posee el sujeto de sí mismo como su propio objeto? Establecemos que en el problema sobre la autoconciencia del sujeto — y en consecuencia, la conciencia sobre la diferen-

cia entre sujeto y objeto—, no es precisamente donde el sujeto, como cosa natural, se distingue de otras cosas naturales, es decir, donde se distingue como organismo biológico de otros objetos de su ambiente. El mecanismo de cómo se produce la conciencia sobre esta diferencia, no presenta dificultades filosóficas, y desde un principio, es fácil explicarlo. En la medida en que el hombre distingue una cosa natural de otra, también se distingue a sí mismo como cuerpo natural de otros cuerpos naturales. Evidentemente esta diferenciación tenía que aparecer en un grado ya muy temprano de desarrollo del conocimiento. El primer hombre la conocía ya, porque, de lo contrario, en una manera elemental, no se hubiera podido orientar correctamente en el mundo que le rodeaba. (Otra cosa es que la estructura intelectual lógica del hombre primitivo muestre una serie de particularidades. Por ejemplo, a los objetos de su ambiente, no les atribuía ninguna constancia de la forma. Creía que un objeto se podía transformar fácilmente en otro. Por esto también el hombre pudo pensarse transformado en otro ser, y espiritualmente hasta se fundió parcialmente con otros "seres", pero esto es solamente manifestación de lo poco que el hombre primitivo se había apropiado los objetos. Su diferenciación entre cuerpos naturales particulares es similar a la diferenciación que hace entre él mismo y otros cuerpos. Aquí no se trata del problema específico de la conciencia sobre la diferencia entre sujeto y objeto, como dos eslabones de la relación cognoscitiva.) El hombre, visto bajo el aspecto de su existencia natural, todavía no es el sujeto del conocimiento. La conciencia de la diferencia entre sujeto y objeto significa que el sujeto como centro de la actividad cognoscitiva, como portador del saber, se comprende como distinto del objeto del cual posee saber. El saber sobre la diferencia entre sujeto y objeto no se forma en el inicio del desarrollo del conocimiento humano. Por lo menos, se produce más tarde que el saber sobre la diferencia entre el hombre como cuerpo natural y otros cuerpos naturales. Este saber conduce a ciertas dificultades filosóficas: la conciencia del sujeto de sí mismo puede, como vimos más arriba, llevar a un regreso infinito.

El filósofo inglés contemporáneo Gilbert Ryle busca dar solución a esta dificultad. Ryle es uno de los representantes más importantes del "análisis del lenguaje común", corriente filosófica que después de la guerra predomina en Inglaterra. Su especu-

lar obra *El concepto del espíritu* quiere demostrar que todos los problemas tradicionales de la disputa filosófica sobre la naturaleza del sujeto, sobre el espíritu, sobre la conciencia y autoconciencia, eran resultados de que los filósofos no habían considerado ciertas peculiaridades del lenguaje común y, en consecuencia, habían creado todo un complejo de pseudoproblemas y pseudobjetos. "Tales pronombres", escribe Ryle, "como 'ustedes', 'ellos' y 'nosotros', parecen ser algo bastante inteligible, mientras en el pronombre 'yo' hay algo místico. 'Yo' aparece como algo enigmático, por lo menos parcialmente, porque un niño menos logra penetrar en el significado del 'yo', cuanto más lo busca. Solamente puede comprender el final del 'yo', pero el 'yo' mismo, inevitablemente, siempre está algo adelante. Como la sombra de nuestra propia cabeza, en forma similar, el 'yo' se rehusa en el momento que lo queremos agarrar. Y a la vez el 'yo' no se aleja mucho de nosotros; a veces ni parece haberse adelantado a su perseguidor. Se escapa al perseguidor, de cierta forma, escondiéndose en su cuerpo. Está casi tan cerca, que se le podría agarrar con la mano".<sup>15</sup> El pronombre "yo" no designa ningún objeto real, según Ryle, sino solamente una "acción de segundo orden". Ahí entiende Ryle una acción humana, cuyo objeto es otra acción humana (por ejemplo, una proposición sobre una proposición, una proposición sobre la proposición de una proposición, etcétera). Ryle continúa, el "escape" sistemático del "yo" se explica debido a que nuestros comentarios sobre nuestras proposiciones necesariamente no dicen nada sobre los comentarios mismos. En otras palabras, el carácter enigmático aparente del problema de la conciencia solo se deriva del hecho de que los filósofos no habían tomado en cuenta la existencia de diferentes niveles de proposiciones en el lenguaje común. En su esencia, el problema se demuestra como pseudoproblema que tiene una causa meramente lingüística, y no se refiere a ninguna circunstancia real.<sup>16</sup>

En realidad, el problema de la conciencia no es una ficción lingüística, sino algo que tiene una existencia completamente real. Existe un sujeto real que se encuentra en una relación cognoscitiva con el objeto, y se entiende como algo distinto de éste. Sin embargo, el problema radica en que, en el proceso del autocono-

<sup>15</sup> G. Ryle, *El concepto del espíritu*, Londres 1951, p. 186 (en inglés).

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 195 y ss.

cimiento, el sujeto cognoscente y el sujeto cognoscible no son completamente idénticos. Si fueran idénticos, entonces, habría este regreso infinito del cual se habló al iniciar este capítulo. En el segundo capítulo buscamos demostrar que la subjetividad del saber se descubre solamente en la medida en que se obtiene un saber que coincide con el objeto cognoscible. El saber es subjetivo solamente en relación al sistema objetivo de referencias que se encuentra fuera de aquél. Entonces, me reconozco también a mí mismo como algo subjetivo, como sujeto solamente en tanto que puedo trascender los límites de mí yo y observarme con los ojos de otros hombres. También aquí, el sistema de referencias tiene que colocarse fuera de cada sujeto individual. Luego, si hablo de mí mismo, entonces, en cierto sentido me encuentro ya "fuera" de mí mismo. En este sentido, al conocer el objeto y a mí mismo siempre trasciendo mi sujeto individual.

El juicio de un hombre sobre sí mismo es efectivamente una "acción de segundo orden", es decir, una acción que tiene como objeto otras acciones del sujeto. Pero el portador de esta acción "de segundo orden" no es alguna ficción lingüística, como piensa Ryle, sino una realidad determinada: el sujeto social en la forma de otros hombres, más precisamente en la forma del grupo social al cual pertenezco. El sujeto realmente cognoscente es el sujeto social. El individuo solamente es sujeto en la medida en que se apropia los medios cognoscitivos (lenguaje, categorías lógicas, saber acumulado, etcétera), producidos por la sociedad en el curso de su historia. Por eso aquel problema que movió a la filosofía burguesa individualista durante siglos, no existe: el problema de cómo el sujeto puede salir del aislamiento en la esfera de su conciencia individual, y penetrar en conciencia "ajena". En realidad, el sujeto individual no necesita "salir" de los límites de su autoconciencia, porque desde el inicio está "fuera de sí", y solamente subsiste como parte y forma existencial del sujeto social. Cuando el sujeto a sí mismo se convierte en objeto (pronuncia un juicio sobre el "yo"), entonces, esto significa que el sujeto social —en la forma de "otro hombre" generalizado como representante de la sociedad— pronuncia un juicio sobre el individuo dado, como sobre una parte de sí mismo y valora y controla sus acciones. "Al hombre le ocurre en cierto modo lo mismo que a las mercancías. Como no viene al mundo provisto de un espejo ni proclamando filosóficamente, como



Fichte: 'yo soy yo' sólo se refleja de primera intención, en un semejante. Para referirse a sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como su igual. Y al hacerlo así, el tal Pablo es para él, con pelos y señales, en su corporeidad paulina, la forma o manifestación que reviste el género hombre".<sup>17</sup>

Tanto el autoconocimiento del sujeto, como el conocimiento de su diferencia frente al objeto, sobre todo, aparece en forma del autoconocimiento del sujeto individual, en forma de un autocontrol conciente del proceso cognoscitivo individual por medio de las formas cognoscitivas producidas por la sociedad y el sistema del saber correspondiente. El sujeto individual se concientiza sobre sus límites subjetivos, y el sistema del saber producido por la sociedad lo acerca a la realidad objetiva. En el fondo identifica a ambos, y haber aceptado el sistema objetivo del saber, lo considera igual a haberse dirigido al objeto. Se alcanza un nivel mayor en el conocimiento sobre la diferencia entre sujeto y objeto, cuando el sujeto comprende la necesidad de distinguir entre objeto y cada saber también el saber producido por la sociedad total y comprobado en su verdad relativa, en su coincidencia relativa con el objeto. Este último conocimiento solamente se puede adquirir, cuando se ha reconocido el carácter relativo-histórico del saber, es decir, cuando el saber ha alcanzado un grado de desarrollo en el cual será posible explicar que la relación entre saber y objeto no representa ninguna relación congruente estática. El objeto se muestra más rico y más complejo que aquella imagen que sin crítica, acepta, el conocimiento como idéntica con el objeto. La realidad objetiva se muestra multilateral y multigradual en comparación con el objeto con el cual el sujeto se relaciona práctica y cognoscitivamente en cada etapa de desarrollo del conocimiento. Ambas cosas existen independientemente del hecho de que la parte del objeto captada adecuadamente por el sujeto, en su contenido coincide con la actividad cognoscitiva del sujeto. La comprensión de la diferencia entre cada saber y objeto, evidentemente, sólo es posible cuando el sujeto dispone ya de la filosofía y existen ya los primeros elementos de un conocimiento científico.

El conocimiento de la diferencia entre sujeto y objeto, enton-

<sup>17</sup> Carlos Marx, *El Capital*, tomo I, ed. cit., p. 19. (Nota).

ces, transcurre en varias etapas. Por esto es difícil establecer cuál es el estadio de desarrollo del proceso de conocimiento humano, dónde se inicia la posibilidad de comprender la relación cognoscitiva separada en sujeto y objeto. Algunos teóricos piensan que ya el hombre primitivo ha conocido la diferencia entre sujeto y objeto;<sup>18</sup> otros, no creen que esto sea cierto.<sup>19</sup> El saber al que aquí nos referimos, solamente es posible con el inicio de la filosofía que desde sus principios plantea la pregunta sobre la diferencia entre el saber cotidiano, el saber "según opinión" y la esencia efectiva de la realidad. Otros teóricos aún niegan que haya habido un saber sobre la diferencia entre sujeto y objeto en el estadio inicial de desarrollo histórico de la filosofía.<sup>20</sup> Creemos que el saber sobre la diferencia entre sujeto y objeto está dado en una forma originaria ya en el hombre primitivo, esto es, por medio del saber sobre la diferencia entre el individuo y la colectividad, el sujeto social. Nos adherimos aquí a A. G. Spirkin. Un pleno conocimiento de la diferencia entre sujeto y objeto —aún hablar de la comprensión correcta del problema sujeto objeto— no se logra, sin embargo, hasta mucho más tarde. Presupone un determinado grado de desarrollo de la filosofía y del análisis de la relación cognoscitiva.

De lo dicho resulta que el sujeto gnoseológico no es el individuo, en el sentido estricto de la palabra, sino la sociedad. En las diferentes formaciones de la sociedad clasista, el sujeto es la clase cuya situación social le da la posibilidad de llegar a un conocimiento, en cierta medida, objetivamente verdadero. La sociedad aparece como sujeto cognoscitivo en base a los medios de la actividad cognoscitiva producidos históricamente y el sistema correspondiente de saber acumulado. El individuo solamente alcanza ser sujeto del conocimiento, en tanto que se apropia de esta "cultura" creada por la sociedad.<sup>21</sup> "Pues no solamente los

<sup>18</sup> A. G. Spirkin, *La creación de la conciencia*, Moscú 1960, pp. 198 y ss. (en ruso).

<sup>19</sup> Véase, por ejemplo: B. H. Wallon, *De la acción al pensamiento*, p. 227, (en ruso).

<sup>20</sup> A. F. Losev, *Esbozo del simbolismo antiguo y de la mitología*, Moscú, 1930, pp. 66 y ss. (en ruso).

<sup>21</sup> Los objetos del "ambiente artificial" creados por la sociedad, en determinado sentido, se pueden entender como "cuerpo inorgánico" del sujeto cognoscente. Éste no es el aspecto de su existencia como cuerpos naturales transformados por el hombre, sino como formas en las cuales se realiza la actividad cognoscitiva. Si consideramos un aparato físico como "parte inte-

cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etcétera), en una palabra el sentido *humano*, el carácter humano de los sentidos, sólo aparece por medio de la existencia *de su* objeto, la naturaleza *humanizada*. La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal."<sup>22</sup>

Naturalmente, la sociedad como sujeto cognoscente no existe fuera de los hombres que la constituyen. El sujeto cognoscente, como el marxismo lo entiende, no tiene que ver nada con el sujeto trascendental de Kant que existe en algún lugar fuera de los individuos particulares, y que representa un ser ideal de su modo propio. Por otro lado, tampoco se puede reducir el sujeto cognoscente a la suma de los individuos que componen la sociedad: a la suma de los conocimientos y de los medios cognoscitivos sobre los cuales disponen estos individuos. El sujeto social también puede poseer conocimientos y medios cognoscitivos los cuales los individuos que componen la sociedad en la etapa dada de desarrollo, no "objetivan" por una u otra razón, sobre los cuales no pueden disponer realmente. Este contenido no objetivado del sujeto social puede ser fijado en libros, en instrumentos no aprovechados o en monumentos culturales olvidados. Naturalmente sólo en un marco determinado, puede haber tal diferencia entre el contenido del sujeto social y el contenido de la actividad de los hombres individuales que en un momento dado componen la sociedad. Solamente penetra en la estructura del sujeto cognoscente aquel contenido cognoscitivo que tiene una posibilidad objetiva de "objetivación", es decir, que objetivamente puede ser convertido en contenido de la actividad cognoscitiva de los hombres que componen la sociedad. En otras palabras, los hombres siempre necesitan de una "clave", por medio de la cual se pueden apropiarse un contenido del sujeto social,

gral del sujeto", entonces esto solamente tiene sentido con respecto al papel que juega este aparato en la realización del conocimiento, en lo relativo a su pertenencia al sistema de la actividad humana — no con respecto al aparato como cuerpo físico que según determinadas leyes entra con el objeto cognoscible en una relación muesa. De ahí se aclara que las concepciones de los físicos idealistas son filosóficamente insostenibles: De la no-posibilidad de control sobre la relación muesa entre macro-aparato y micro-objeto no se puede concluir que el objeto, en su independencia del sujeto, no sea cognoscible. El aparato como cuerpo físico no es parte integral del sujeto cognoscente.

<sup>22</sup> Carlos Marx-Friedrich Engels, *Pequeños escritos económicos*. Berlín, 1955, p. 134. (en alemán).

nuevo para ellos. Si no está dada tal "clave" para determinado contenido cognoscitivo o si tampoco está dado cierto medio de la actividad cognoscitiva (por ejemplo, si ya no se conoce el idioma en el cual fue escrito determinado libro; si se han perdido determinadas tradiciones culturales o científicas, etc.), entonces, este contenido no pertenece a la estructura del sujeto cognoscente. Así, el sujeto cognoscente social no existe al lado y fuera de los sujetos individuales, sino por medio de ellos. Obtiene realidad solamente por medio de la actividad cognoscitiva real y potencial de los individuos que componen la sociedad. El sujeto cognoscente es la sociedad, visto desde determinado ángulo; bajo el aspecto de su actividad cognoscitiva.<sup>23</sup>

Entonces, no hay dos sujetos aisladamente existentes, el social y el individual. El sujeto individual es el modo de existencia del sujeto social. Tampoco hay dos tipos independientes del objeto, un objeto real y otro objeto "espiritual", donde el último sólo estaría en el mundo "interno", en el mundo subjetivo del sujeto. Solamente existe el objeto real, material, y la acción del sujeto frente a llamados objetos espirituales, en realidad, es una forma de su actividad frente al objeto real. La división de la relación cognoscitiva en dos polos, no significa ninguna separación en dos partes aisladas, sino solamente la cristalización de dos eslabones unidos mutuamente en una relación unitaria. Si el sujeto se convierte a sí mismo en su objeto, entonces, no significa que se transforme en una "cosa", como afirman los existencialistas. El sujeto cognoscente es la sociedad, y la sociedad se compone de hombres y de un sistema de relaciones entre estos hombres. En este sentido se puede considerar a los hombres y las relaciones existentes entre ellos como objetos, y consecuentemente, representar el sujeto real como objeto o como un sistema de objetos. Además el autoconocimiento necesariamente presupone que el sujeto se ve como objeto en el mundo de los otros objetos naturales y sociales. Sin embargo, el autoconocimiento no se reduce a esto. El sujeto cognoscente no es simplemente un sistema de objetos; es sobre todo una *actividad* determinada, un movimiento en correspondencia con el objeto, la reproducción del objeto en

<sup>23</sup> Husserl y los fenomenólogos presentan la orientación del sujeto al objeto (la "intención"), como si partiera de un "yo" trascendental que se conoce a sí mismo. En realidad el conocimiento del "yo" es, como vimos, un producto y una forma de la actividad real del sujeto social que se refiere al objeto.

el contenido de la actividad cognoscitiva. Y por este lado —no por el lado de su materialización en diferentes objetos— la sociedad aparece como sujeto del conocimiento.<sup>24</sup>

**3.3. El sujeto como objeto y como actividad**  
(H. Rickert, L. Wittgenstein, R. Carnap)

Como vimos, el sujeto cognoscente es una unidad de objetividad y actividad, solamente existe a través de los objetos y por medios de los objetos, en donde se entiende por objetos el mundo cultural creado por la humanidad y también —bajo determinado aspecto— se considera a los mismos hombres. La actividad del sujeto cognoscente, en su contenido, coincide con las determinaciones del sector objetivo captado por el sujeto, es decir, con el sector de los objetos analizados. A la vez, el sujeto posee una particularidad específica que lo convierte en más que mero objeto. Esta especificidad consiste en que el sujeto solamente existe en la actividad, en su movimiento en correspondencia con el objeto, en el proceso permanente de adquisición de un nuevo saber que refleja el objeto más adecuadamente, en la superación del saber caduco y unilateral, en la conservación del saber anterior dentro de nuevos contextos del conocimiento. Este movimiento, esta actividad, solamente se deja reconocer como un rasgo específico del sujeto, en la medida que es posible el conocimiento de la diferencia entre sujeto y objeto.

Por tanto, si se quisiera igualar la realidad con una totalidad de objetos, entonces, el sujeto no tendría lugar en el mundo real. El sujeto aparecería como un ser enigmático, místico que puede existir en cierto sentido, pero que no se puede descubrir ni con el mayor esfuerzo entre las cosas reales. La filosofía burguesa contemporánea ofrece suficientes ejemplos de que no se puede captar la realidad del sujeto cognoscente desde posiciones metafísicas.

Al principio del siglo XX, el conocido neokantiano Heinrich Rickert planteó la pregunta sobre la realidad del sujeto y llegó a tres conceptos de sujeto (y consecuentemente, a tres conceptos de

<sup>24</sup> Véase también: G. S. Basistchew, "La actividad histórico-social como naturaleza del hombre", en: *Problemas de la filosofía*, núm. 3/1967, (en ruso).

objeto): 1) el sujeto sicofísico: mi "yo" que consiste de conciencia y cuerpo; todo lo que se encuentra fuera de este "yo", son los **objetos en el espacio**; 2) el sujeto psicológico: la conciencia como tal y todos sus estadios; entonces, objeto es todo aquello que no es conciencia; 3) el sujeto gnoseológico: aquel que percibe, representa, etcétera; en esta relación, objeto es todo aquello que se percibe, representa, etcétera.<sup>25</sup> Ahora, no queremos ocuparnos especialmente de la deficiencia lógica de los procedimientos con cuya ayuda Rickert estableció sus tres partes conceptuales sujeto-objeto. (Presupone la existencia de un mundo "interno" al lado de otro "externo", una premisa que, como vimos, no resiste la crítica. Plantea la posibilidad de presentar el cuerpo como sujeto, aunque el hombre no aparezca de ninguna forma como sujeto desde el aspecto de su existencia corporal, física. Aparte de esto, hay otras fallas lógicas en las exposiciones de Rickert.) En el presente contexto nos preocupa especialmente la afirmación de que Rickert le niega al sujeto cognoscente (gnoseológico) su ser real, considerando que el sujeto se reduce a un punto sin contenido cuyo lugar no puede ser determinado entre los objetos materiales. Sin embargo, Rickert se peca de que, no obstante, detrás del sujeto cognoscente se esconde una realidad. Mas no es capaz de determinarla y de explicarla. Por esto dice que el sujeto cognoscente es una cosa que "existe y no existe". No existe como cosa real, pero existe como idea regulativa que se refiere a un reino, ni material, ni ideal, de los valores fuera de espacio y tiempo.

También Wittgenstein llega a afirmaciones similares sobre el sujeto gnoseológico, no obstante que sus concepciones filosóficas se encuentran muy lejos de las nociones de Rickert. Wittgenstein dice: "No existe el sujeto pensante que elabora representaciones". "El sujeto no pertenece al mundo, sino es un límite del mundo". "El yo filosófico no es el hombre, no el cuerpo humano, o el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo".<sup>26</sup>

Si se comprende el saber en una relación meramente estática con el objeto, y si se ignora la actividad como esencia de la relación entre sujeto y objeto, entonces, es imposible determinar el

<sup>25</sup> Véase: H. Rickert, *El objeto del conocimiento. Introducción a la filosofía trascendental*, Tübingen-Leipzig, 1904, 2a. edición. (en alemán).

<sup>26</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus...*, ed. cit., 5.631, 5.632, 5.641.

sujeto en su diferencia del objeto, o en general formular proposiciones sobre sujeto y objeto. En un sentido estricto ni siquiera es posible diferenciar entre el objeto y aquel saber con cuya ayuda conocemos el objeto. Por esto Wittgenstein tiene que afirmar que no se puede hablar ni de un sujeto ni de un objeto; el objeto solamente está dado por la estructura del lenguaje; discusiones sobre aquello a que el lenguaje se refiere, son un intento específico de "saltar" los límites del lenguaje, es decir, según Wittgenstein, se trata de hacer algo fundamentalmente imposible. No obstante que Wittgenstein, en su *Tratado* habla mucho de la relación mutua entre lenguaje y realidad, se muestra una inconsecuencia extraordinaria, y se pone de relieve que ni siquiera puede fundamentar su propia posición, si no quiere violar las reglas que él mismo estableció para todo análisis "razonable". Además, Russell, no sin malicia, señala esta inconsecuencia en su prólogo al *Tratado*. Wittgenstein dice: "Así el nombre variable 'x' es el signo propio del seudoconcepto *objeto*. Donde quiera se usa correctamente la palabra 'objeto' ('cosa', etcétera), se expresa en la escritura conceptual por medio del nombre variable. Por ejemplo, en la proposición 'hay 2 objetos los cuales...' por medio de '( $\exists x, y$ )...'". Dondequiera que se use de modo diferente, esto es, propiamente como palabra conceptual, se crea seudo-proposiciones sin sentido".<sup>27</sup>

Los positivistas lógicos hablan del sector objetivo que se fija en determinado lenguaje, y de la relación de determinado lenguaje con el hombre que lo interpreta. Sin embargo, fácilmente se puede ver que, también en ellos, el problema sujeto-objeto se encuentra fuera del análisis teórico. Según esta posición, ya no puede ser expresado ni siquiera adecuadamente con medios científicos; es un "seudoproblema". Las proposiciones sobre el sector objetivo de un lenguaje dado (es decir, en el fondo, sobre la esfera objetiva reflejada en el saber), según los positivistas lógicos, no pertenecen a la esfera de la relación lenguaje-realidad, sino solamente al lenguaje (como proposiciones de un lenguaje sobre otro lenguaje). Reducen la esencia del proceso cognoscitivo a una transformación lógica formal de proposiciones en otras proposiciones dentro del saber existente. Por esto no son capaces de conocer las leyes del desarrollo del saber, y de captar el conocimiento en su

<sup>27</sup> *Ibid.*, 4.12<sup>72</sup>.

movimiento, en la relación mutua activa entre sujeto y objeto. Finalmente, los positivistas lógicos abandonan la "inconsecuencia" de Wittgenstein y reconocen la existencia tanto del lenguaje como también de la realidad, no obstante que conserven su posición de que cualquier proposición formulada sobre la relación del lenguaje con la realidad, no tiene sentido. En su esencia, entienden el lenguaje como un sistema formal que supuestamente no se refiere a nada. (Véase anteriormente 2. 1.)

Según Carnap, la pregunta sobre el sector objetivo del lenguaje, sobre la realidad de los objetos del saber, no se refiere a la realidad, sino solamente al problema de la selección de determinado sistema lingüístico (por ejemplo, el lenguaje de las cosas o el lenguaje de los "datos sensoriales"). Esta selección no se determina por la estructura de la realidad, sino por todas las consideraciones pragmáticas del individuo que actúa y que se comprende de modo psicológico. Hay que distinguir, dice Carnap, entre preguntas existenciales internas y externas. El concepto "realidad", como aparece en las preguntas internas, es un concepto empírico, científico, no metafísico. Comprender algo como cosa real o hecho real, significa clasificar esta cosa dentro de un sistema de cosas, en una posición determinada en espacio y tiempo con respecto a otras cosas entendidas como reales.<sup>28</sup> Aquí hay que distinguir la pregunta "externa" sobre la realidad del mundo mismo de las cosas. Ser real significa, en el sentido científico, ser elemento de un sistema; consecuentemente no se puede aplicar el concepto "ser real" al sistema mismo. Quien formula la pregunta sobre la realidad del mundo mismo de las cosas, está planteando sólo aparentemente una pregunta teórica, de hecho plantea una pregunta meramente práctica: el problema de una solución práctica con respecto a la estructura de nuestro lenguaje. Hay que elegir, si se quiere o no aceptar y aplicar estas formas de expresión.<sup>29</sup>

Actualmente, los positivistas lógicos consideran que la relación entre lenguaje y hombre es objeto de estudio de una disciplina especial de la semiótica, la pragmática. La pragmática, como disciplina especial y como parte integral de la semiótica, tiene su sentido científico. Mas, no puede resolver la pregunta gnoseo-

<sup>28</sup> Véase: R. Carnap, *Significado y necesidad*, 1947, p. 296, (en inglés).

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 296.



lógica de la relación sujeto-objeto, porque no observa al hombre bajo el aspecto de su capacidad de ser sujeto cognoscente, sino meramente en el aspecto psicológico. También analiza el saber solamente en su forma lingüística. (Acercas de la relación de la semiótica con el problema sujeto-objeto, véase también 2.4.) La teoría filosófica del positivismo lógico no puede comprender ni el sujeto, ni el objeto del saber. Por esto los positivistas lógicos declaran todo el problema sujeto-objeto como un sinsentido metafísico.

Muchos representantes de la filosofía burguesa moderna no hacen caso omiso del hecho de que el conocimiento siempre se orienta en el objeto, y que la actividad cognoscitiva del sujeto coincide en su contenido con el objeto. Pero, convierten momentos particulares de la actividad subjetiva en un objeto independiente, los hipostatan y representan aquello que tiene su sentido solamente como momento de la actividad cognoscitiva, como "reino real del ser". Aquí se encuentra la fuente gnoseológica de la teoría de los "datos sensoriales", como era difundida en la filosofía inglesa en las primeras décadas del siglo XX (véase 2.1.). Aquí también se encuentra la fuente de las concepciones que comprenden los significados de las expresiones lingüísticas como objetos especiales, ni materiales, ni ideales,<sup>20</sup> y de la concepción de dos tipos de objetos (objetos reales y potenciales), como la desarrolló el filósofo austriaco A. Meinong. Aquello que Meinong llama "objetos potenciales", para los cuales postula una esfera del ser independiente, es en realidad solamente un modo de la actividad cognoscitiva del sujeto frente al objeto real, material.

Partiendo del carácter especial de la existencia de lo ideal, del sujeto, que se distingue de la existencia de los objetos, de las cosas del mundo material, el ya citado filósofo inglés contemporáneo G. Ryle llega a la conclusión de que todas las dificultades relacionadas con el problema sujeto-objeto se dejan resolver, si se reconoce que en las expresiones "hay una silla" y "hay lo ideal", se usa la palabra "hay" ("existe") en dos significados diferentes.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Actualmente, entre los especialistas de la semiótica (léxicos y lingüistas), se desarrolla cada vez más la tendencia de no comprender los significados como objetos reales independientes (Proyer, Husserl, Chomsky) o como "objetos abstractos" (Carnap), sino como una forma especial de la actividad del sujeto social. (Véase: N. E. Christensen, *Sobre la naturaleza de los significados* Copenhague, 1961).

<sup>21</sup> G. Ryle, *El concepto de espíritu*, ed. cit., p. 23.

Este señalamiento sobre el contexto diferente, Ryle lo considera suficiente para distinguir lo ideal de lo no-ideal, y de eliminar las discusiones de hace siglos sobre este problema. Según él, solamente pudieron aparecer porque los filósofos no reconocieron suficientemente la particularidad del lenguaje común con sus contextos diferentes y sus diferentes "tipos lógicos de las palabras". Es correcto que el sujeto no existe en "el mismo sentido" que una silla, por ejemplo, pero esta afirmación no es nada suficiente para resolver la pregunta sobre el carácter de la realidad que encuentra en el concepto de sujeto cognoscente su expresión, la pregunta sobre el problema gnoseológico de la relación sujeto-objeto. Todo el problema consiste en explicar en qué sentido existe el sujeto. En este último capítulo —discutiendo algunas corrientes de la filosofía burguesa moderna— hemos tratado de demostrar la fructuosidad científica de la solución marxista. Según ésta, el sujeto cognoscente existe como unidad de objetividad y actividad, como aspecto específico de la actividad de la colectividad social que se objetiva en la cultura creada por la humanidad.

La edición consta de tres mil ejemplares y se terminó de imprimir el 7 de octubre de 1980, en los talleres Offset C.A.Y.A. - Miezavalle 618, Colonia Portales, teléfono 672-89-21.



el presente trabajo del filósofo soviético w. a. lektorski, nos introduce en un campo central de la teoría del conocimiento como es la relación gnoseológica entre sujeto y objeto. la reflexión que hace el autor sobre el papel de la praxis en el proceso del conocimiento se puede considerar como una contribución. lektorski entiende por "sujeto" a la humanidad socialmente organizada; y por objeto, a la esfera de la realidad objetiva que se transforme bajo la acción práctica del sujeto. el autor esclarece las condiciones filosófico-históricas de la solución marxista al problema de la relación sujeto-objeto, y señala su significación en el desarrollo de las ciencias y la lucha ideológica de las clases contemporáneas. a su vez, polemiza con los principales exponentes del positivismo contemporáneo. por estas razones, pensamos que el presente texto tiene interés no sólo para los especialistas sino también para los que se dedican a la docencia y a la investigación.

